سيد قطب
الخطاب والأيديولوجيا





دار الطليعة - بيروت

سَيّد قطب

الخطاب والأيديولوجيا

حقوق الطبع محفوظة
دار الطليعة للطباعة والنشر ش. م. ل.
بيروت ـ ص. ب. ١١١٨١٣
تلفون :٣١٤٦٥٩ ـ ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة ١٩٨٧
الطبعة الثانية
دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٨

د. محمد حافظ دياب

سيّد قطب
الخطاب والأيديولوجيا

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

إلى السيد ياسين

مقدمة

ما الجديد ـ تراه ـ الذي يمكن لهذا الكتاب أن يقدمه حول الرجل وخطابه ، أو(الخطاب القطبي)(*) إن صح التعبير؟

ذلك أن جواباً حاسماً على هذا السؤال سيكون ادعاء صعباً ، خاصة مع حمى الاهتمام المتزايد الذي يحظى به هذا الخطاب ، عبر فيض الأطروحات والأبحاث والدراسات والمقالات التي صدرت عنه ، واختلفت في شروحها وتأويلاتها .

ويزيد من صعوبة الإجابة ، أن الخطاب كان حاداً ، قاطعاً ، لم يشأ له صاحبه مجرد التشكل في جسد لغوي ، بل اعتبره تعبيراً بالفعل ، وفعلاً بالقوة ، حين أسكنه مشروعاً يستهدف إعادة إنتاج العالم وفقاً للنموذج الإلّهي .

رغم ذلك ، فنحن نريد صوغ قراءة كاشفة ترمي إلى محاورته ، وتطرح عن نفسها السير في سكك غالب الكتابات التي تصدت له ، فاتكأت على فرضيات التحليل البنيوي Structural أو الظاهراتي Phenomenological ، غير الكافيين ـ بسبب من قصورهما ، لاستبصاره ، ناهينا عن أن هذه الكتابات قد اكتفت بإطلاق أحكام تقويمية يتلبسها الإفراط في الإدانة أو التمجيد ، مما انتهى بها إلى أحد موقفين : التشهير أو التقديس[1] ، وكلاهما

(*) ربما كان مصطلح « الخطاب » Discours الذي تبناه (ملتقى ابن رشيق) بالجزائر في مايو ١٩٨٠ ، وشاع مؤخراً في الأدبيات العربية ، أفضل من « الحديث » أو «القول»، واشمل من « المقال » وأيسر من « الأقاويل » المستخدمة عند قدامى الفلاسفة العرب

والمصطلح تاريخياً مقولة من مقولات علم المنطق ، تعني التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مترابطة . بعدها ، أجيز اطلاقه على العمل البحثي بدءاً من القرن السابع عشر .

ويعرفه بنفنيست بأنه كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب ، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارىء ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها . انظر . Beneveniste E. :Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris, 1974, Vol 1. p. 13.

(١) يلفت النظر ان غالب الكتابات حول الخطاب القطبي قد اتسمت بالمبالغة في الإدانة أو التبجيل .
فالخطاب على جانب « أفاعيل كذب وأضاليل زور » عند عبد العزيز سيد الأهل ، و« حقد وتآمر وخصومة وعجز عن الانصاف من النفس ، أو جمود في قوالب الماضي ، أو ضعف عن الحركة مع النهضات الإيجابية ، و.. ليس من فكرنا العربي الإسلامي » عند أنور الجندي ، و« تدجيل على الناس وتغرير بهم باسم الدين » عند محمود =

يشكل ، في الحقيقة ، وجهين مختلفين لموقف واحد أعم ، هو موقف متحيز ، وذاتي ، ينطلق من قناعة مسبقة ، أو رأي تفضيلي . الوجه الأول يرفضه باسم (الشرعية) السياسية ، والثاني يؤيده بحجة الالتزام الديني أو الخلقي ، وإن تمحلنا في أن كليهما يتحددان تضافرياً بخيارات أيديولوجية ، مهما حاولا التبرؤ من هذه النية .

ولعله مع هذه الملاحظات وغيرها ، قدرنا أن تجربة الكتابة من الخطاب القطبي تكتسب أهمية متجددة ، تجاوزاً ـ ربما ـ لهذه الفرضيات والمواقف ، ودحضاً لها ، وتخطياً لممارساتها .

وهذا الكتاب مجرد محاولة منهجية قد تساعد على تأسيس سوسيولوجيا للخطاب الإسلامي ، في اتخاذها من الخطاب القطبي مادة لها ، قصد الإحاطة بمكوناته ، وسبر دلالاته ، ومساءلته عن مراميه ، مما يعني في المجمل ، أننا نتغيى تحقيق غرضين ، قد يبدوان متباعدين ، لكنهما مترابطان : الأول ، مباشر وصريح ، وهو دراسة الخطاب القطبي ، والثاني ، أكثر شمولية ، وضمني ، ويعني المساهمة في تطوير مدخل تحليل سوسيولوجي ذي كفاءة على دراسة الخطاب الإسلامي من خلال إحدى نماذجه .

وتوضيح هذا المرمى سوف يتم عبر ثلاث فرضيات أساسية ، تصدر عنها هذه المحاولة ، ونصوغها كالتالي :

١ ـ سوسيولوجية الممارسة النظرية في الخطاب الإسلامي من حيث هو بنية لها موقعها من السياق التاريخي .

٢ ـ محاولة تأسيس تحليل سوسيولوجي لتنظير إحدى نماذج هذا الخطاب كما أورده سيد قطب .

٣ ـ اعتبار المسألة الايديولوجية بمثابة مسألة مركزية في بنية الخطاب القطبي .

= الهجرسي. بل إن محمد السباعي طالب بأخذ صاحبه بشدة « أخذ عزيز مقتدر . لا رحمة ولا شفقة ولا هوادة ».
وعلى الجانب الآخر ، كان صاحب الخطاب (سيد قطب) « عالماً ربانياً » عند العشماوي سليمان ، و« داعية إسلامياً كبيراً » عند علال الفاسي، و«رائداً للفكر الإسلامي المعاصر » عند يوسف العظم ، و« منار الجهاد » عند نزار التغلبي ، و« الإمام الفقيه والمجاهد الكبير الشهيد » عند زينب الغزالي ، وهو « لم يكن بشراً . لقد كان جبلاً من الإيمان والصبر واليقين » عند أنيس منصور . لمزيد من التفاصيل ، انظر : عبد العزيز سيد الأهل « ويل لاقماع القول » ، وأنور الجندي « جوهر الإسلام لا يقر التعصب او الإرهاب أو العنف »، ومحمود الهجرسي « الطغمة الباغية عدوان تحت ستار الدين » ، ومحمد محمد السباعي « احذروا أخوان الشياطين » .. في رأي الدين في أخوان الشيطان ، من مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية . القاهرة ، ١٩٦٥ .
وانظر كذلك العشماوي سليمان « العالم الرباني الشهيد سيد قطب » ، ١٩٦٩ ، بدون ذكر مكان النشر ، وعلال الفاسي « سيد قطب الداعية الإسلامي الكبير » في جريدة (العلم) المغربية . العدد ٥٩٥٨ ، بتاريخ ٢ سبتمبر ١٩٦٦ ، ويوسف العظم « رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب ـ حياته ومدرسته وآثاره » ، الطبعة الأولى ، دمشق وبيروت ، دار القلم ، ١٩٨٠ ، ونزار التغلبي « سيد قطب يا منار جهاد .. قصيدة » ، وزينب الغزالي « أيام من حياتي »، دار الشروق، (ط ٦)، القاهرة وبيروت ، ١٩٨٤ ، وانيس منصور « عبد الناصر .. المفترى عليه والمفتري علينا » في جريدة (أخبار اليوم) المصرية ، بتاريخ ٢٨ فبراير ١٩٨٧ .

وفي الظن أن هذه الفرضيات تشكل أواليات Mécanismes قد تسمح لنا بالإحاطة بمضمون الكتاب ومساءلة توجهه العام ، فيما تشكل الفرضية الأولى مصادرة أساسية ، نعتقد بصلاحيتها ونجاعتها المنهجية ، كي نقيم عليها تفسيرنا للفرضيتين الأخريتين .

تلك هي مشكلة الدراسة وفرضياتها الضمنية التي ستقود عمليات العرض والمحاجة والتحليل في هذا الكتاب . أما طرق استثمار المعلومات وبنائها وصياغتها ، فإنها تطرح مجمل الهموم التي يعرفها هذا الاتجاه الفتي من البحوث العلمية السوسيولوجية لميدان الثقافة والمعرفة والايديولوجيا .

وإذا كان المجال لا يتسع هنا بالطبع لملاحقة دقائق وتفاصيل المادة التي يحويها الكتاب ، فإنه يمكن استقراؤها في عجالة ، حيث يأتي في صدارتها « إشكالية الخطاب الإسلامي » ، وقد اختص المدخل بالحديث عنها على المستويين : المعرفي والمنهجي .

على المستوى الأول ، قدم مقاربة نقدية للقراءات المتباينة لهذا الخطاب ، مفضلاً عليها القراءة السوسيولوجية ، التي ترى إليه ضمن محيطه الاجتماعي والتاريخي .

ويتصل المستوى الثاني بتقديم المسالك المنهجية التي اتبعها الكتاب في قراءة الخطاب القطبي ، وتشمل نموذج التحليل « السوسيو ـ معرفي » ، ووحدات الدراسة ، والأساليب الإجرائية .

وعالج الفصل الأول وعنوانه « سيد قطب والظرف التاريخي » جملة الشروط المادية والفكرية والشخصية التي أسهمت في صياغة الخطاب القطبي وشكلت ملامحه ، فحدد الخطوط العريضة والعامة لهذه الشروط ، من مثل تحولات البنية الاجتماعية وتناقضاتها في الفترة التي عاشها سيد قطب ، وتشكلات الخطاب السياسي الليبرالية ، والراديكالية ، والقومية ، والإسلامية ، والناصرية ، مع تركيز خاص على الخطاب الإسلامي ، وأخيراً جملة الظروف الاجتماعية والمقولات الفكرية التي أثرت في شخصية قطب .

أما الفصل الثاني « قراءة نقدية للخطاب القطبي » ، فيقدم مساءلة نقدية لكافة مقولات ومفاهيم هذا الخطاب ، مبتدءاً بنقد القراءات التي تصدت له ، كمفتتح للوقوف على منظومته الفكرية ، وتحديد عوائقها .

ويتحدث الفصل الثالث عن « المشروع الناصري والخطاب القطبي » ، محاولاً الكشف عن العلاقة المركبة بينهما ، على اعتبار أن هذا المشروع قد مثل إحدى الروائز الأساسية التي ساعدت على استكمال بنية الخطاب .

ويتضمن الفصل الرابع والأخير « أيديولوجيا الخطاب القطبي » ، حديث حول الأيديولوجي الضمني في شقوق نصوصه ، من منطلق أن دلالة الخطاب لم تقف عند حدود التعبير ، بل تعدته إلى صلب الممارسة .

هذه هي فرضيات الكتاب ، وتلك هي آفاق بحثها . وفي إطار هذه الفرضيات والآفاق ،

حاولنا أن نتأمل وأن نفكر وأن نكتب .

ونعاود السؤال : ما الجديد الذي يمكن هنا أن نقدمه حول الخطاب القطبي ؟، وندع سؤالنا مطروحاً لتباينات الأجوبة ، لنفتتحها فحسب بقول (أبو الريحان البيـروني): « .. وإنما فعلت ما هو واجب على كل إنسان أن يعمله في صناعته من تقبل اجتهاد من تقدمـه بالمنة ، وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة ، وخاصة فيما يمتنع إدراك صميم الحقيقة فيه مقادير الحركات ، وتخليد ما يلوح له فيها تذكرة لمن تأخر عنـه بالزمـان وأتى بعده ، وقرنت بكل عمل في كل باب من علله ، وذكر ما توليت من عمله ، ما يبعد بـه المتأمـل عن تقليدي فيه ، ويفتتـح باب الاستصـواب لما أصبـت فيـه ، أو الإصلاح لمـا زللت عنه أو سهوت في حسابه »[٢] .

د . محمد حافظ دياب

---

(٢) أبو الريحان البيروني . مقدمة القانون المسعودي ـ مقتطفات آداب العلماء ، تونس، ١٩٨٢ ، ص ١٠٥.

مدخل

في إشكالية الخطاب الإسلامي

الدين والفقه .. الإسلام والخطاب الإسلامي يتصلان ولا يتساوقان ، فالإسلام واحد يتجسد في نصوص القرآن والسنة . والخطاب الإسلامي متعدد ومتباين ، لأنه يعكس تفسيرات متعددة ومتباينة لهذه النصوص ، تعبيرا عن تباين مواقف ومواقع ومطامح فئات إجتماعية تتخذ من تأويلها للقرآن والسنة متكئاً لمشروعيتها ، وحاملا لقيمها ، وسنداً لممارساتها .

وثمة في هذا الصدد من يرى الى الخطاب الإسلامي كفضاء ثابت ، تتواجد فيه التحديدات القاطعة ، والأجوبة والأسس والممارسات الصالحة في كل زمان ومكان ، وهو ما يعني ردم تمايزاته والتسوية بينها .

ولا شك أن الأمر هنا يتعلق بمعضلة تاريخية ، هي معضلة الحداثة والتقدم ، ونحن لا نريد أن نفكر في هذه الإشكالية بكليتها ، أي في مختلف ملابساتها التاريخية والنظرية ، بقدر ما سنحاول مقاربتها عبر تفكيرنا في تقليد رائج ومغلوط ، يملأ لغة الكتابة في هذا الخطاب ، وترسخه بصور مختلفة بعض تصورات له تلتقي في البؤرة التراثية ، وتتمركز حول « الهوية المغلقة » والتي ترجمت بالخطأ الى مفاهيم الأصالة .

إذ ليس هناك جوهر ثابت substance confirmée للخطاب الإسلامي . فما أكثر التيارات والإتجاهات المتعارضة والمتصارعة التي تشكل التاريخ الحي لهذا الخطاب ، بل ما أشد الصراعات التي دارت بين أصحابه ، ممن اتفقوا حول أصول العقيدة ، واختلفوا حول روح الشريعة حسب تعبير حسين مروة[1] .

والقول بهذا الجوهر ، قول تجريدي غير تاريخي ، يطمس اجتهاد وتمايز تلك التيارات والإتجاهات ، ويسعى لتجميد الرؤية الموضوعية لإمكانات وآفاق تطوره .

ذلك أنه ، ومنذ بداية عصر التدوين ، توزع الخطاب الإسلامي الى تيارين رئيسيين : « تيار يتمسك بالموروث الإسلامي ويدعو الى اعتماده أصلا وحيداً للحكم على الأشياء ،

---

(١) حسين مروة : دراسات نقدية ، بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ٣٦٦.

وتيار يتمسك بالرأي ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده ، سواء في الحكم على ما جد من الشؤون ، أو في فهم الموروث الإسلامي نفسه »[٢].

وقد يبدو يسيراً حل مشكل تعدد مضامين الخطاب الإسلامي وتصوراته بأن نقول مع عابد الجابري أن البنية المعرفية لهذا الخطاب تشير إلى اعتمادها على سلطات مرجعية ابستمولوجية مغايرة ، ومن هنا فهي تعبر عن الاختلاف بين هذه التصورات ولا تعبر عن فئات أو طبقات[٣] .

إن الأطر المرجعية تشارك دون شك في بلورة تمايز مضامين الخطاب الإسلامي ، لكن هذه الأطر دالة في حد ذاتها ، وهو ما يفسر صعوبة التسليم بأن أصحاب هذا الخطاب مجرد تعبير عن أطر مرجعية تحيا في زمان غابر ، بل إن الانتقال من التراث إلى واقع مختلف يغير من هذه الأطر ، والأحرى أن سلفية هذا الخطاب هي مجرد تكييف أيديولوجي لتراث مثل استجابة لمتغيرات واقع مغاير ، وفي هذا التكييف يكمن الفارق بين (أبو حنيفة) ومحمد عبده ، وبين ابن القيم و(أبو زهرة) ، وبين الأفغاني وحسن البنا ، بل وبين علي شريعتي وآية الله الخوميني على تواجدهما في مرحلة تاريخية واحدة .

على أن هذا الاختلاف ليس موجوداً فحسب بين منهجيتين ، بل نطالعه حتى في إطار المنهجية الواحدة ، حيث الفكر الشيعي المعاصر بعيد عن فكر جعفر الصادق ، أو ابن بابويه ، أو الشيخ المفيد ، أو ناصر الطوسي ، وحيث فهم باقر الصدر يختلف في قضية العدالة الاجتماعية عن فهم المودودي ، إذ الأول طرحه كينزي والثاني إقطاعي .

كذلك فإن تبني باقر الصدر للمقولات الأرسطية Catégories (مبدأ عدم التناقض ، والثالث المرفوع ، ومبدأ الهوية) يجعل تصوره ماهياتي ثابت . فهو معرفة بالجواهر ، في حين يساند فتحي يكن - هيجل في تصوره الجدلي التطوري المثالي .. والجمع بين هؤلاء في (فكرية) واحدة يعني - ليس فقط اغفال تمايزات الأطر المرجعية ، بل يعني في العمق إطراح تمايز أرضية الظروف الموضوعية التي صاغت تباين خطاباتهم .

صحيح أن الخطاب القرآني يمثل قاسماً مشتركاً ونظاماً مرجعياً يجمع فكريتهم ، لكن ما يباين بينهم ، أنهم تعاملوا معه وفق قراءات متغايرة ، وطبقاً لمنهجيات متباينة ، أملتها

---

(٢) د. محمد عابد الجابري « الفقه والعقل والسياسة » في مجلة (الفكر العربي المعاصر). العدد ٢٤ ، مركز الانماء العربي ، بيروت ، شباط ١٩٨٣ ، ص ١٩.

(٣) يبدو محمد عابد الجابري في حديثه عن السلطات المرجعية الابستمولوجية للخطاب الإسلامي متأثراً بأفكار كانجييام G. Canguilhem حول انتقال التصورات وتبدلها ، عبر الحقول المختلفة لتكوينها وصلاحيتها وقواعد استعمالها ، وإن كان هناك من يرى - خلافاً لراي الجابري - أن البنية الابستمولوجية لهذا الخطاب يشوبها الدائرية وعدم التراكمية . انظر : د . سعد الدين إبراهيم . « المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر » في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، من مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، اغسطس ١٩٨٥ ، ص ٤٨٩ .

المصالح والانتماءات الاجتماعية ، وكلها قراءات ومنهجيات مثلت ـ ولم تزل ـ هاجساً صعباً في إشكالية الخطاب الإسلامي .

أولاً ـ محاولة للفهم :

وفي ساحة الفكر ، شدت دراسة هذا الخطاب انتباه عديدين من المشتغلين به : فقهاء ونحاة ومتكلمين ومفكرين ومؤرخين ومستشرقين ، واستثارت فيهم جهوداً تباينت مداخلها وتراوحت قيمتها ودرجات عمقها ، نحو استكشاف ابعاده الفقهية واللغوية والبلاغية والاجتماعية والسياسية ، وشكلت رغم ذلك ـ رصيداً لا يستطيع باحث أن يتجاهل ما تنطوي عليه من اجتهادات ، يلزم هنا الاحاطة بها ونقدها .

١ ـ مقاربة نقدية :

ذلك أن تقليب أوراق المحاولات التي تصدت للخطاب الإسلامي ، يضع اليد على قراءات لجأت إلى التأمل والانطباع وتغليب الذاتي والتلفيق وادعاء العصرانية وتوهم العلمية ، مما أدى بها إلى ردم تشكلات هذا الخطاب والتعامل معه خارج التاريخ ، وخارج العلاقات الاجتماعية وسيروراتها .

فهناك ـ ابتداء ـ قراءة لسانية فيلولوجية Philological اعتادت أن تقدم لممارسات هذا الخطاب النظرية من زاوية نصية خالصة ، تقف عند حدود الوضعية الشكلية ، وتبعده عن كل تحليل ارجاعي ، وتركز على صياغاته اللغوية وتعابيره البيانية وعلاقات الدوال القائمة فيه ، فتتعامل معه عبر نطاق التأمل الذاتي ، وبفصاحة (ممتازة) قائمة على معطيات بلاغية ، استهدفت إبراز ما فيه من وجوه البيان ، على صورة (برانية) ثابتة ، مجردة عن الواقع وحركته ، وبفهم متشيء يفصل بين النص والجذور .. الخطاب والتاريخ ، ومن ثم يردم على علاقته بواقعه ، ويستأصله عن تاريخيته وبنيته الاجتماعية التي حققت مضامينه الفكرية والأيديولوجية والإنسانية ، وآثرت اجتهاداته ، بحجة التحفظ (الأبوي) على قيمه ومقاصده ، وهو ما تمثله قراءة الشيخ محمد متولي الشعراوي للخطاب القرآني .

أيضاً هناك القراءة الظاهراتية Phenomenological التي تغلب الذاتي على الموضوعي في تفسير قوانين حركة الواقع وحركة الفكر ، فتؤسس للخطاب الإسلامي تفسيراً شعورياً يدخل في إطار ابنية نفسية ، وتقرأه برؤية تقوم على نظرة عصرية ومرجعية مالكية ومنهجية تركيبية وصيغة انثروبولوجية استهدافاً لمواجهة التخلف الفكري بأشكاله الطقوسية والصوفية ، وهي ما تعبر عنه كتابات حسن حنفي التي تأثرت في أطرها النظرية بأعمال استاذه روبير برونشفيك R.Brunschvig والتي لا نغفل فيها جسارة فكرية ، وتحليلاً

علمياً ، ونقداً للمنطق الصوري ، وممارسة تحديثية[٤].

وهناك كذلك القراءة الإستشراقية التي قدمت قـرابة ٣٠ ألف كتـاب حول الخـطاب الإسلامي ، والتي ترى إليه من الخارج وبدرجات متفاوتة من الانحياز ضمن مدخلات الغرب المرجعي ، وتمثل أظهرها كتابات ارنست رينان E. Renan وشيلدون آموس Sch. Amos ، ودومينيكو جيتسكي D. Gatteschi وجيوم دوتريبولي G. de Tripoli ، ومرجليوث D. Margoliouth وغيرهم .

وإشكالية هذه القراءة (المدجنة) ، والتي لا تخلو من جهد تنظيري ، أنها تحـاول تأسيس الاستمرارية بواسطة ما هو خارج عنها ، وتكوين مفهومات ناتجة عن ابستمولوجية غربية ، لها منطقها الخاص ، وتاريخيتها المميزة ، وبطانتها الأيديولوجية المحددة ، وهي بهذا تكرس سيرورة التقليد Raditionalisation والغربنة Occidentalisation ، وهو ما يمكن أن يحول دون امكانية تفتح قراءة موضوعية للخطاب الإسلامي .

وثمـة قراءة ملتبسـة ، تعجلت وضع خـانات ومقـولات وتصنيفات فـوقعت في وهم العلمية ، والحوم حول تقديم ترسيمة Schematisme نيئة يختلط فيها الفيزيقي بالتيولوجي ، أو التعـامل مـع الخـطاب القـرآني عبـر مستخلصـات نتـائـج علوم الكيميـاء والإحصـاء والطبيعة ، وهو ما يتضح في أعمال مصطفى محمود ، وعبد الرزاق نوفل ، ورشاد خليفة ، وبشير الديك .. الخ ..

كذلك هناك قراءات لم تتجاوز بعد أشواطها الأول ، لا نعدم فيها دفاعاً ضد التشوه المعرفي عند طارق البشري ، أو رؤية مستنيرة للتراث عند صبحي الصالح ومحمد عمارة ، أو تأكيداً على العقلانية عند سعد الدين إبراهيم وعبد الباقي الهرماسي ، أو تصحيحاً لأطر معرفية عند عابد الجابري ، أو تجاوزاً للاغتراب عند عادل حسين .

وربما نتيجة لهذا الخلط ، دعا فهمي هويدي إلى ما أطلق عليه (القراءة الرشيدة) للخطاب الإسلامي . والرشد هنا يستهـدف دحض استخدام الدين لتكـريس وجهات نـظر متباينة ، بمعنى أنه ما دامت كل ملة تجد في نصوص القرآن والسنـة ما تحتـاجه لتبـرير آرائها ، إن بالحسنى أو بـالعسف أو التأويـل ، فلا بـد من « الدعوة إلى القـراءة الواعية والرشيدة لنصوص الكتاب والسنة »[٥].

وهذه القراءة لا تتم إلّا عن طريقين : المعرفة باللغة أو ما يطلق عليـه الفقهاء (علم لسان العرب) ، ثم المعرفة بأسرار الشريعة ومقاصدها ، وهو مـا يسميه رجـال القانـون (روح الشرائع) . أي أن الأمر لا يحتاج فقط إلى قراءة للنصوص ، ولكنه يتـطلب أيضاً

---

(٤) قدم عبد المنعم تليمة عرضاً ناقداً لكتاب (التراث والتجديد) لحسن حنفي . انظر : مجلة (فصول) المصرية ، العدد الأول ، أكتوبر ١٩٨٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٠.

(٥) فهمي هويدي . القرآن والسلطان ـ هموم إسلامية معاصرة ، دار الشرق ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥٢.

فهما لما وراءها ، وهو ما صار علماً عرف باسم (أصول الفقه).

وعلىٰ ما يرى هـويدي ، حينمـا كان المسلمـون على علم بالطريق الأولىٰ على عهـد النبي ، لم تكن هناك مشكلة في التعرف على الطريق الثانية . لكنه مع ذهاب عصر الصحابة وتدهور حال الأمة الإسلامية وتكاثر الأعـاجم ، ضعفت اللغة ، فضعف معهـا التوجـه إلى مقاصد الشريعة ، وانشغـل الفقهاء بمبـاحث اللغة ، واهملوا علم أصـول الفقه ومقـاصد الشريعة ، مما كان أدعىٰ إلى ظهـور المذاهب والفـرق التي اختلفت وتقاتلت حـول كلمات القرآن وحروفه وظاهره وباطنه ، وضيع علماء كثيرون جهدهم في منـاقشة قضـايا الجبـر والاختيار ، وظهر علم الكلام بفلسفاته ومتاهاته ، وأفنىٰ آخرون أعمارهم في دراسة أسرار البلاغة وإعجاز القرآن ، ولم يعط العلماء والفقهاء اهتماماً بروح الشريعة التي تقـوم عليها مصالح العباد إلَّا في فترة متأخرة[٦] .

على أي ، فمشكلة هذه القراءة على طيب نيتهـا ، وإمكانـات اجتهادهـا ، أقرب إلى الخاطرة أو وجهة النظر المحرزة ، التي تكتفي بأن تقدم نفسها كتوطئة تتحاشىٰ الدخول في (معترك) القضايا الاجتماعية وتعبيراتها الفكرية بكل تشابكاتها المعرفية والمنهجية .

إن عدم كفاية هذه القراءات يطرح في العمق غياب الأرضية النـظرية المتمـاسكة ، وسيادة روح التجزئة الوضعية ، والاكتفاء بالمواضعات المنهجية الجاهزة ، فيما نلحظه من اتسام أغلبها بنظرة لا تاريخية Anachronic تصدت لنصوصه ، كما لو كانت القيم المعرفية والمرامي الايديـولوجية المـرتبطة بهـا معزولة عن الزمن التـاريخي الذي تنتمي إليه وعن محيطها الاجتماعي الحال[٧].

وإذا كانت بعض الفئات الاجتماعية تتحيز لهذه القراءة أو تلك ، فإن تميزها يكشف عن موقف أيديولوجي يجب الوعي به من أجل الوصول إلى تحليل علمي للخطاب الإسلامي ، وهو ما نلحظه في استخدام الجماعات الإسلامية للتراث استخدامـاً متقصداً ، بمعنى أن بناءها الأيديولوجي يقوم ـ في علاقته بالتراث علىٰ الانتقاء والاختيار غير الواعي غالباً ، وإن ارتبط بمصالحها ، أو هو انتقاء يتم من خلال التعامل مع التراث بـاعتباره كتلة واحـدة لا تمـايز بين اتجـاهاتهـا وتصوراتهـا . وحتى في حال التسليم بـالتمايـز والتغايـر ، تنتفي الاتجاهات التي تتناقض مع وعيها الأيديولوجي ، وتوصم باعتبارها منحرفة أو خارجة على الملة .

---

(٦) المرجع السابق ، ص ٥٣ ـ ٥٦.

(٧) في تفسيره للقرآن ، عرض الشيخ محمد عبده للصلة بين التفسيـر وعلم الاجتماع ، حين ذكـر « أن علم أحوال البشر لا يتم التفسير إلَّا به ، وانه لابد للناظر في الكتـاب من النظر في أحـوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ، ومناشيء اختلاف أحوالهم من قوة وضعف ، وعز وذل ، وعلم وجهل ، وإيمان وكفر .. ومن العلم بأحوال العالم الكبير » انظر : الشيخ محمد عبده : تفسير فـاتحة الكتـاب ، كتاب التحـرير ، دار التعـاون ، الطبعة الثـانية ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ ، ص ١٦.

٢ ـ قراءة سوسيولوجية :

إن السؤال الغائب في هذه القراءات هو سؤال علم الاجتماع الذي لا يتعلق فحسب بالنظر إلى القيمة (الجوانية) لهذا الخطاب ، وإنما يرتبط أساساً بدراسته كفعالية فكرية تتوجه توجهاً ذا معنىً ، وتستهدف غايات محددة في الواقع الاجتماعي ، وهو ما يعني أن حضـور السؤال ينفي محـاولات تثبيت الخطاب أو عـزله عن محيـطه ، وإلغـاء ارتهـانـه Désaliener بالسيرورة الاجتماعية التي أنتجته تاريخيـاً ، وقطع حبـل الاتصال بينهمـا ، والنظر إليه في ذاته كمعطى ثابت منفصل عن الزمان والمكان ، بذريعة تساميه إلى مثل وقيم أعلىٰ من (أشياء) الواقع وشؤونـه، لا كانعكاس عارف لظواهر هذا الواقع وعلاقاته .

وعبـر صيغة هجين ، تنـاوش العين محاولات (ضـد) سـوسيـولوجيـة استهـدفت (أسلمة) علم الاجتماع بـواسطة وضـع تصور له من منـظور قرآني إسـلامي ، بدلاً من الإفادة من أطره النظريـة والمنهجية في دراسـة الخطاب الإسـلامي ، فقدمت تـرسيمات (نيئة) حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي ، وحول سبق القرآن لعلم الاجتماع في الوصول إلى مناهج علمية ، أو حول تشكيل نسق قيمي اجتماعي إسلامي عبر (مفاهيم) مثل السمع ، والبصر ، والفؤاد .. وكلها تندرج في مجرىٰ إيقاف النظريات (الوافدة) عند حـدها ، ونتلمحهـا في كتابـات علي وافي ، ومصـطفى حسنين ، ورشـدي فكـار ، ولبيب السعيد ، وإبراهيم الفيومي ، ومحمد المبارك ، وعبد الله المصلح ، وزكي اسماعيل ، وعلي جلبي ، ونبيـل السمالوطي ، وهـاني نصري ، مضـافـاً إليهم عـدداً من السـوسيـولوجيين الباكستانيين ، يقف بشارات علي B. Ali على رأسـهم[٨].

وعلى الجـانب الآخر ، طرحت محـاولات أخرىٰ شـاعت تجاوز الاجـوبـة القـاطعـة والمواقف الانفعالية والمنهجية القاصرة ، وعنت أن « تكون جديداً نوعياً ، بمعنى أن تمثل الموقف الذي يعمل على تجاوز الماضي ، عبـر استنفاذه وتعميقـه ، واستخلاص النتـائج

---

(٨) انظر على سبيل المثال : د. لبيب السعيد ، في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه (الرياض ، دار عكاظ للطباعة والنشر ، ١٩٨٠) ، نبيل السمالوطي ، المنهج الإسلامي في دراسة المجتمـع ـ دراسة في علم الاجتماع الإسلامي ، تقديم عبدالله عبدالعزيز المصلح (جدة ، دار الشروق ، ١٩٨٠)، زينب رضوان ، النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي (دار المعارف ، القاهرة . ١٩٨٢) ، محمد إبراهيم الفيومي ، قضايا في الاجتماع الإسلامي حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهـرة ، ١٩٧٧) ، مصطفى الخشاب ، « علم الاجتماع الإسلامي » (مجلة كلية الآداب بجامعة أم درمان الإسـلامية ، العدد الأول ، ١٩٧٧) ، عبد الباسط محمد حسن ، نحو علم اجتماع إسلامي (جامعة أم درمان الإسلاميـة ، ندوة الدراسات الإسلامية ، ١٩٧٨) ، ومحمد علي محمد ، « اسس علم الاجتماع وقضاياه من منظور قرآني » (دار المعرفة الجامعية ، الاسكنـدرية ١٩٨٢)، هـاني يحيى نصري ، في سبيـل علم اجتماع إسـلامي (دار المجمع العلمي ، جدة ، ١٩٧٩) ، ومؤخراً أعمال ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي عقدتها جامعة الإمـام محمد بن سعـود ، الرياض ، فبـراير ١٩٨٧ . وانـظر كذلك Basharat Ali : «Muslims - The First sociologists » In Islamic sociological society of Pakistan, Karachi, 1976.

الأساسية منه »[٩] وهي ما نتلمسها في أعمال حسين مروة ، ومحمد دكروب ، ومحمد عيتاني ، ومحمود العالم ، وسمير سعد ، والطيب التيزيني ، وخليل أحمد خليل ، وأحمد عباس صالح ، ومحمود اسماعيل .. على تفاوت بينها في التناول وتشارك في الرؤية .

وقريباً من هذه المحاولات ، يصوغ الباحث الجزائري محمد أركون قراءة سوسيولوجية للخطاب الإسلامي ، تموضعه بصفته انعكاساً للحاجة وللصراعات والآمال الراهنة لجماعة متقلصة أو متسعة ، أكثرية أو أقلية مسيطرة أو مسيطر عليها .

إذ يلاحظ أركون أن هذا الخطاب ما زال يرتكز ، وإلى حد كبير ، على مسلمات القرون الوسطى المعرفية ، التي تقوم على الخلط ما بين الميثي Mythique (الخيالي) والتاريخي ، وعلى التكريس القطعي للقيم الأخلاقية والدينية ، وعلى التأكيد التيولوجي لتفوق المؤمن على غير المؤمن ، والمسلم على غير المسلم ، وعلى تقديس اللغة .

ويرى أن محاولات نقد وتفهم الخطاب الإسلامي التي تكفل بها فقه اللغة الكلاسيكية ، والتي ألهمت جهود المتخصصين في مجال الدراسات العربية والإسلامية ، لم يتح لها دائماً أن تتبع نفس الدقة في التحقيق ، ناهينا عن اقتصارها على مجرد التحليل الفيلولوجي أو تلخيص النصوص.

وينتقد أركون الموقف المعمم اليوم بين علماء المسلمين ، والذي يقوم على الانتقال « من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا يمكن اختزالها أو استعادتها (أي تجربة الأبنية الذاتية) أو المصاحبة لعمل جمعي محدد (تجربة النبي وأتباعه التاريخية)، إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابياً ، ثم يجري اسقاطها على تجارب أخرى وأعمال وأزمنة أخرى ذات بناء وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة»[١٠].

استتباعاً ، فإن دراسة الخطاب الإسلامي لا تكتمل عند أركون إلاّ إذا تمت من خلال علاقاته باللغة والفكر والتاريخ ، وتأسست على نقد العقل التيولوجي ، أو ما يطلق عليه (الأرثوذكسية الدينية)، وعلى تأكيد أهمية دراسة (الميثي) الذي يمثل الذات الجمعية للجماعة الإسلامية ، وعلى النقد الابستمولوجي لمسلمات الإسلاميات الكلاسيكية ، التي تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء ، وتقف عند النصوص المدونة ، وتهمل النصوص الشفاهية والمحكية .

---

(٩) الطيب التزيني . حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٥ ، ص ٢٩.

(١٠) يمكن استيضاح الأسلوب المنهجي في قراءة النصوص الإسلامية عند محمد اركون ، عبر كتبه ومساهماته وأبحاثه العديدة التي خصصها لنقد العقل الإسلامي ، وخلال الدرس الأسبوعي الذي يقدمه كل ثلاثاء في السوربون . انظر على سبيل المثال : محمد أركون : الفكر العربي ، ترجمة د. عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ .

وأركون في هذا يثير في الحقيقة منهجاً جديداً في البحث يدعىٰ (سوسيولوجيا الاخفاق) Sociological de l'échec والذي يحاول اكتشاف ديناميات عدم إتاحة الفرصة لخط فكري ما أن ينجح في فترة معطاة من فترات التاريخ ، في حين تفشل كل الاتجاهات الأخرىٰ الموجودة والممكنة ، محتذياً في ذلك ما يطلق عليه ميشيل فوكو M. Foucault (الخطاب الخفي) Le discours caché.

وهو يرىٰ أن تطبيق مثل هذا المنهج في البحث أمر ضروري فيما يخص الخطاب الإسلامي، وذلك لبحث ما هو منسي ومطموس ومحذوف ولا مفكر فيه L'Impensé، وإعادة الاعتبار له كجزء مهم من هذا الخطاب ، قصد اكتمال فهمه واستبصاره .

إن ميزة مثل هذه القراءات أنها تحاول استعادة فسحة الخطاب الإسلامي وآفاقه ودلالاته ، بواسطة تلمس البنى التاريخية والاجتماعية التي تشارك في صياغته ، وإدراك الدلالة الطردية بين الخطاب والتاريخ والعلاقات الاجتماعية ، والتي تشكل في معيتها Togetherthness وحدة مترابطة ، ودينامية مركبة ، وهو ما تبدو معه العلاقة فيما بينها معقدة ، وثرية ، وصعبة ..

معقدة ، لأنها تتطلب تحليلاً يستهدف كشف شروطها ووسائطها وتمفصلاتها . وثرية ، لأنها تمثل منطقة تقاطع بين مختلف المناهج والتصورات المثالية والعلمية ، وحقل صراع أيديولوجي لا ينفصل عن ديناميات الحركة الاجتماعية .

من هنا صعوبة التحليل وخطره على المستويين النظري والمنهجي ، لما يحمله من (غفلة) الانزلاق نحو تخفيض هذه الدلالة الطردية إلى مستوىٰ الانعكاس أو الربط المرآوي ، وإغفال إمكانات التطور الذاتي لهذا الخطاب ، أو الانسياق نحو استقلالية الخطاب الإسلامي اللامشروطة عن الأيديولوجيا والتاريخ والعلاقات الاجتماعية ، والمبالغة في دور الذات المبدعة له .

وللخروج من هاتين الدائرتين اللتين تبدوان كطرفي نقيض ، نعتقد أن الصيغة السوسيولوجية الموضوعة لدراسة هذه الدلالة هي التي ترى إلى مضامين الخطاب الإسلامي كممارسات مرتبطة بزمانها التاريخي ، والتي تتم في حقل اجتماعي ـ أيديولوجي محدد ، وتصاغ من خلاله ، وهو ما يعني أن هذه الصيغة يمكن أن تلعب دوراً متميزاً في الخروج بهذا الخطاب من إطاره الوضعي ، إلى الإفصاح عن الآليات التاريخية ـ الاجتماعية التي رافقت تشكله ، ورفدت مكوناته ، وأسست لهما ، وما يستتبع ذلك من دحض رؤية الخطاب الإسلامي كفضاء ثابت تتواجد فيه التحديدات والأجوبة القاطعة .

إن تحييد الخطاب الإسلامي ، والفرار من وضعه في المجتمع والتاريخ ، يقود إلى الفرار من طرح إشكاليته في تكوين اجتماعي محدد ، ومن هنا يلوح أن السؤال عن مثل هذه الإشكالية قد يجد إجابته إذا استعنا بمفهوم « التطور اللامتكافىء » Evolution Inégal

لتشكيلة العالم الإسلامي الاجتماعية ـ الاقتصادية ، والذي يمثل حيز هذا الخطاب ، حينئذٍ يمكن أن نجد تفسيراً لتعدد تصورات الخطاب وتعدد أطره المرجعية من ثم ، بل وتأثير الوسائط الناقلة لهذه الأطر ، وتأثير المؤسسات الاجتماعية والدينية والسياسية ، والدور التاريخي لمفكريه ، وهو ما يضايفه ضرورة الوضع في الاعتبار أواليات تطور هذا الخطاب ، وتوجهه الأيديولوجي ، وتساكنه مع المعطيات التاريخية ـ الاجتماعية التي صاحبته ، كضرورة موضوعية لاستيضاح اختلاف منهجية هؤلاء المفكرين في التعامل مع الواقع ومع النص .. مع التاريخ ومع الفكر .

اجمالاً ، فإن قراءة سوسيولوجية للخطاب الإسلامي ، ماضياً وحاضراً ، تمثل مهمة أساسية ، نظراً لأن حركته داخل التاريخ لعبت ولم تزل ـ دوراً متعاظماً ، ومارست عبره تأثيرات فاعلة . لذا فإن تكوين سوسيولوجيا لممارساته النظرية والعملية في مصر تمثل مسألة آنية ومطروحة ، لأنها ستسمح بمعرفة :

(أ) توجهات هذا الخطاب عبر سياقاته التاريخية المعاينة ، والتي تحكمت في صياغاته الفكرية وملامحه النظرية وتطبيقاته العملية ، ووجهتها ، وهو ما يعني أنه مثل أحد شهود هذه المرحلة أو تلك ، وأحد تجليات جدلها الاجتماعي .

(ب) الظروف التاريخية ـ الاجتماعية لنشأة وتطور صيغ وتصورات هذا الخطاب ، والتي بتحديدها لهذه الظروف ، ستكتشف وتكشف العلاقات المعقدة بين الشروط الاجتماعية والتاريخية وتعبيراتها ورموزها على المستوى الثقافي والسياسي والأيديولوجي ، أي أنها ستقوم بإعادة بناء Reconstruction الوحدة الجدلية للتاريخ الاجتماعي الاقتصادي والتاريخ الثقافي الأيديولوجي .

(جـ) ان مثل هذه الدراسة يمكن أن تعني إرادة تحريك واعٍ للثقافة السوسيولوجية في اجتهادها نحو فهم أوفى لهذا الخطاب ، وارتباطه مع العلاقات والصراعات الوطنية والاجتماعية التي خاضها الشعب المصري ، وهو ما قد يلفت البحث إلى مشكلات مسكوت عنها ، كالعلاقة بين الدين والأيديولوجيا ، والحركات الدينية والصراع الطبقي ، والوظائف الاجتماعية للخطاب الديني ، وتطور جماهيرية هذا الخطاب ، ودور منتجيه في صوغ تصورات العالم المتواجدة في المجتمع ، ناهينا عن موقفه من قضايا الديموقراطية ، والتراتب الاجتماعي ، والتغيير الثقافي .. الخ .

ثانياً ـ متطلبات منهجية :

وبرغم أن تقصي العلاقة بين تصورات الخطاب الإسلامي ومحيطه الاجتماعي ـ التاريخي مهم ودال ، إلاّ أننا هنا لن نسرف فيه ، بل سنقتصر على بعض ما يضوىء هذه العلاقة في التجربة المعاصرة .

وتظهر الدراسة المونوجرافية Monograph لكاتب معين من منتجي هذا الخطاب اتجاهاً مثمراً ، لأنها سوف تسمح بموضعته داخل حركة التفكير والنقد والإنتاج الثقافي والأيديولوجي في مرحلة معينة ، ترتبط بسياق اجتماعي محدد .

لهذا اخترنا الخطاب القطبي .

فنحن نرى أن هذا الخطاب يمتلك مجمل الصلاحيات كموضوع قراءة سوسيولوجية ، نظراً لأنه يمثل مكانة معتبرة داخل منظومة الخطاب الإسلامي المعاصر ، حيث عدت مقولاته سنداً لتوجهات بعض من محاولات الفكر الإسلامي ومسار الحركات الإسلامية المعاصرة ، وهو ما قد يفسر طباعته كمقروء ـ عشرات المرات ، وترجمة بعض نصوصه إلى اللغات الانجليزية والفرنسية والألمانية والأوردية والسواحيلية والفارسية ، إضافة إلى الكم الكبير من الدراسات التي كتبت عنه ، وتفاوتت بين الانطباعية وعدم التمكن من السيطرة على المناهج التي طبقت في معالجته ، وتراوحت في مواقفها الأيديولوجية المتباينة بين التستر والظهور .

ولسوف نستعين في هذه القراءة بمجموعة المحددات التي قدمها كل من آدم شاف A. Schaff ولوي التوسير L. Althusser في تلخيص مبدأ قراءة كشفية Lecture Symptomale تتعامل مع الخطاب القطبي على أنه لا يبوح مباشرة بكل ما في باطنه ، ولا يفصل ما بداخله ، طالما أن انحيازه إلى رؤية معينة ، يوضح بالضرورة قدراً من « التوتر ، والتردد ، والاغفال المتعمد ، والتناقض»[11].

وتقتضي هذه القراءة، الإحاطة بالأوليات المتضافرة الآتية :

(أ) معالجة الخطاب القطبي معالجة بنيوية ، تتحكم فيه ـ ككل ـ مرتكزات بعينها ، ومحورته حول إشكالية أساسية واضحة ، قادرة على جدل كافة التحولات والمراحل التي يتحرك بها ومن خلالها ، بحيث تجد مجمل أفكاره حيزها ، كوحدات متفاعلة فيما بينها لتأدية هذه الإشكالية .

(ب) التعامل معه في إطار شروطه التاريخية ـ الاجتماعية ، والتي تعد بمثابة المناوب الرئيسي لمحتوياته ، بهدف تأكيد فهمه من ناحية ، واختبار صحة معالجته البنيوية من ناحية أخرى .

(جـ) الإحاطة بالأيديولوجي الضمني التي تصدر عنها شقوق نصوصه ، عبر منظومة المقولات والمفاهيم التي يحويها ، والتي لم تقتصر على مجرد كونها وحدات قاموسية ، بل صوبت إلى مهام من الفعل والممارسة ، وأومأت إلى كيفيات من إدراك الواقع والتاريخ والتراث .

---

(١١) Widdowson P.P. stigant and P. Brooker: «History and Literary value» in Literrature and history, Vol 1. 1979. p. 57.

ولعله يكون مناسباً هنا أن نتصدى لكيفية المعالجة المنهجية التي حاولنا من خلالها هذه القراءة الكشفية للخطاب القطبي ، وهي كيفية تتوقف إلى حد كبير على طبيعة هـذا الخطاب ، والهدف الذي نسعىٰ من خلال قراءته إلى تحقيقه .

ونبادر بالقول أن هذا الخطاب لا يمكن أن يقرأ في نظرنا إلّا بـاعتباره أحـد أشكال منـظومة الخـطاب السياسي المصـري تجاه معضـلات الواقع ، مهمـا تمحلت مـرجعيتـه استخدام قامـوس الخطاب الإسـلامي ، وهو مـا يعني أن قراءتـه تستهدف في الأسـاس الكشف عن علاقة بنيته الفكرية بحركية الاجتماع والتاريخ .

١ ـ المنظور التحليلي :

والسعي إلى تحديد كيفية المعالجة المنهجية لقراءة هذا الخطاب ، تتطلب ابتـداء ـ الوقـوف على جملة المنظورات التحليليـة التي استخدمت في دراستـه ، والتي تفهرسهـا محاولات هذه الدراسة في منظورات ثلاثة رئيسية : منظور التحليـل الظاهراتي الذي وإن كان يشير إلى ارتباط الخطاب بمبـدعه ، فـإنه يعتبـر هذا الخـطاب وعياً خـالصاً متعـالياً ومستقـلاً عن كل مـا لا (يدخـل) في دائرة وجـوده[١٢] . وهناك كـذلك منـظور التحليـل البنيوي ، الذي يسعىٰ للبحث عن خصائص ناجزة لصياغته اللغوية ، ومن ثم لا يقدم سوى صورة جزئية مسطحة ، لا وصفاً أركيولوجيا Archeologique للخطاب ـ بتعبير فـوكو M. Foucault ـ يتجلىٰ بكل أبعاده ضمن التـأريخ العـام[١٣] . وهناك أخيـراً منظور التحليـل الوظيفي الذي يتعامل مع الخطاب كنسق كلي ، يقوم كل جزء فيه بأداء وظيفة حيوية .

وهذه المنظورات على جدواها الجزئية ـ تعجز عن إدراك جوهـر الخطاب القـطبي ، حين لا تدخل ضمن قراءته اسئلة لها مساس بشروطه الاجتماعية وواقعه التاريخي ، وهو ما يعني أن مفارقة الهدف الذي تتغياه هذه الدراسة ، يضع الاستعانة بهذه المنظورات على مسافة بعيدة ، ومقاربته ، توصلنا إلى منظور التحليل « السوسيولوجي ـ المعرفي » ، الذي يمكن أن يعد مدخلاً منهجياً مقبولاً تستند إليه الدراسة ، حيث من خـلاله يمكن للمستوى السوسيولوجي أن يكشف عن جملة المعطيات الواقعية والعينية للأوضاع الاجتماعية التي

---

(١٢) الظاهراتية ، خاصة في شقها الهوسرلي الخالص ـ هي محاولة منهجية لتحليل البنى الأخيرة للوعي وللخصائص الجوهرية للتجربة ، عن طريق الكشف الحدسي عن هذه البنى ، من اجل الوصول إلى معطيات خالصة ، مستقلة عن حركة التاريخ والواقع الاجتماعي . انظر . Husserl, E. : « The idea of phenomenology» in Aston and Makhnihian (eds). Readings in 20 th. century philosophy, Macmillan, London. 2nd ed. 1985 , Part 9, PP. 655 -

(١٣) قدم كاتب السطور عرضاً لكتاب (إرادة المعرفة) لميشيل فوكو ، تناول فيه ما أطلق عليه « القراءة الأركيولوجية للخطاب ». انظر مجلة (فصول) المصرية ، المجلد الثالث ، العدد الثالث ، أبـريل ـ مـايو ـ يـونيو ١٩٨٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص ص ٢٢٢ ـ ٢٣٠ .

صاحبت الخطاب القطبي في ظرف تاريخي محدد ، وأن يفسر مجريات وشروط مكوناته التي نهض عليها ، فيما يعني ذلك أننا لن نقتصر على تحليل هذا الخطاب كمكتوب ، بل سوف ندرس ممارساته ومواقفه العملية وآليات تطوره ، كي يتسنى لنا استيضاح الأيديولوجية التي يصوب نحوها .

أما المستوى المعرفي ، ففي مستطاعه أن يؤصل مقولات ومفاهيم الخطاب القطبي كنص مكتوب ، وهو ما يعني أن كلا المستويين يتعاونان سوية - عبر منظورهما - في تعميق تصورنا حول هذا الخطاب ، واستبصار الجدلية التبادلية بينه وبين واقعه .. بين النظري والعيني .. المجرد والملموس ..

ففي حين يمكننا المستوى المعرفي من كشف حركة الواقع حيال الخطاب ، يوجهنا المستوى السوسيولوجي إلى الانتقال من الخطاب إلى الواقع :

٢ - وحدات الدراسة :

طبقاً لهذا ، فإن دراسة الخطاب سوف تتم في إطار المجتمع الذي أنتجه ، وعبر شخصية فاعله ، وهو ما يعني أن تفاعل الخطاب والمجتمع والشخصية يمثل وحدات أساسية في هذه الدراسة ، بحيث يجري الاحتكام فيها إلى ظواهر معاينة ، ووقائع محسوسة تدخل في نطاق الوعي بهذا الخطاب .

فمن ناحية ، سنقوم بتناول سياقات المجتمع الأساسية ذات الصلة بالخطاب ، والممثلة في الشروط المادية التي ساهمت فيه ، والخطابات السياسية التي تعالقت معه .

ومن ناحية ثانية ، سنحاول اكتشاف بنية الخطاب الداخلية ، وما تحويه من مقولات ومفاهيم ، بهدف استنتاج دلالاته ، وتوجهاته ومراميه ، وكيفيات إدراكه للواقع والتراث والتاريخ .

ومن ناحية ثالثة ، فقد اتخذنا من الفاعل المعرفي Cognitive Actor (شخصية سيد قطب) وحدة أساسية للدراسة ، للتعرف على اهتماماته واتجاهاته وخبراته ، بهدف مقاربة غنى دلالة خطابه .

٣ - الأساليب الإجرائية :

وقد اقتضت دراسة الخطاب القطبي في تاريخيته وعلاقته مع مفردات ووقائع البنية الاجتماعية ، الإستعانة بأسلوبين اجرائيين :

(أ) دراسة الحالة ، كطريقة من طرائق تنظيم البيانات والمعطيات الخاصة بالمجتمع المصري ، وبشخصية سيد قطب .

وتعتمد دراسة حالة المجتمع المصري على نتائج الدراسات والأبحاث ، وعلى البيانات الإحصائية العامة المتاحة ،

كذلك سوف نفيد في إيراد شخصية سيد قطب من طريقة يذيع استعمالها في دراسة الحالة ، هي ما يطلق عليها « التاريخ الشخصي للحياة » Life History ، والتي تتسع لتشمل تفسير الأحداث والخبرات والاهتمامات التي اكتسبها ، في إطار سياقها التاريخي والاجتماعي .

(ب) تحليل مضمون كيفي للخطاب ، يعتمد على تحليل مقولاته ومفاهيمه ، بالمساعدة مع طريقة « تحليل الحقول الدلالية » Champs Sémantiques في دراسة هذه المقولات والمفاهيم ، و« تحليل الحقول المرجعية » Champs Référentiels في اكتشاف الأطر المرجعية لسياقها ، واستخدام أسلوب التحليل الغرضي ، أو الاستشهادي ، عن طريق اختيار فقرات من نصوص الخطاب .

الفصل الأول

سيد قطب والظرف التاريخي

ولعل التأكيد على سوسيولوجية الممارسة النظرية للخطاب الإسلامي يمكن أن يقودنا إلى تجلي شروط الإنتاج المادية والفكرية والشخصية للخطاب القطبي .

ذلك أن هذا الخطاب لم يأت من عدم ، بل نشأ في محيط تاريخي واجتماعي تأثر به وأثر فيه ، وهو ما يعني أنه يمتلك مكوناته عبر سياق هذا المحيط المادي ، ومساره الفكري ، لترفدهما تجربة كاتبه الشخصية .

فمن ناحية ، ما كان للخطاب القطبي أن يتحقق في أشكال وبنى فكرية ما لم يسبقه ظهور تلك البنى والأشكال في العلاقات المادية للمجتمع المصري (تناقضات البنية التحتية وصراع الفئات الاجتماعية).

ومن ناحية ثانية فقد صاحب هذه العلاقات المادية مسار ثقافي وفكري على مستوى البنية الفوقية للمجتمع ، وضع أمام سيد قطب خلال صياغته لخطابه ، والذي مثل أحد مشاهد هذا المسار ، وانبنى عبره .

ومن ناحية ثالثة ، فإنه بالمستطاع تأكيد فهم هذا الخطاب بالرجوع إلى فاعله المعرفي Sujet Epistemique ، استيضاحاً لمجمل الملابسات الاجتماعية التي أحاطت بشخصيته ، والمقولات الفكرية التي أثرت في تكوينه ، وهي ما عناها لوسيان جولدمان L. Goldmann بالعناصر الشمولية التي تتدخل في تكوين الذات ، والتي تمثل مساهمة التاريخ في هذا التكوين[١].

وهكذا يتحدد الإطار السوسيولوجي للخطاب القطبي بشروط ثلاثة : أولها ، الشروط المادية التي ساهمت فيه ، وثانيها ، صورة الإنتاج النظري المتعالق مع هذه الشروط والمتماس مع قضاياها ، وثالثها ، تجربة قطب الحياتية التي ساعدت في بلورة خطابه[٢].

---

(١) Goldmann. L. Structures mentales et creation culturelle, Anthropos, Paris, 1970, P. 102.

(٢) قدم كل من بيرجر ولوكمان تطويراً للفكرة في حديثهما حول « حصيلة المعرفة الاجتماعية » . لمزيد من التفصيل . انظر Berger, P.L. and Th. Lukman: The social construction of reality - A treatise in the sociology of knowledge, N.Y., Anshor Books, 1967, PP. 87 - 91.

وفي الظن أن تلمس تلك الشروط يمثل مدخلاً لصياغة مجرىٰ الخطاب القطبي ، ويعطيه كفاءة تفسيرية يمكن أن تكشف تحولاته وتناميه ، حيث في إطار هذه التحولات تختلط العوامل الموضوعية بالذاتية ، المرهونة بالمواقع والمواقف والمصالح والملابسات ، عبر حركة الصراع الاجتماعي ، رغم الطابع المستقل نسبياً لحركة الفكر إزاء حركة الواقع ، وهو ما قد يسمح لنا بالاقتراب من هذا الخطاب اقتراباً نقدياً ، إن في تحديد مفاهيمه ، أو أطروحته ، أو مراميه .

أولاً ـ الشروط المادية :

وهنا يتخايل سؤال : كيف تطور الواقع المادي في مصر خلال الفترة التي عاشها سيد قطب ؟

ربما كانت كلماته تعبر عن هذا الواقع ، قبل الدخول في تفصيلاته ، حين ذكر القرية المصرية .. تجتر الأحزان التي نسميها (أغلاب الزمان) : غلب الفقر ، وغلب الحرمان ، ثم غلب الجور من الحكام..[٣].

وحين هاجر إلى المدينة (القاهرة) ، خاطبها فوصفها أنها « قبيحة ، شائهة ، شقية بائسة ، فقيرة معذبة جاهلة متخلفة ، يفوح منك الأسىٰ ، وينضح عليك الشجن ، وتدوي الصرخات الأليمة في ربوعك ، وتكمن الآفات الوجيعة في ضلوعك ، وتتكشفين عن سحنة كابية مريضة ، وجثة دامية سقيمة ، لمن يكشف عنك أول ثوب من ثيابك ، ولمن يفتش في ثناياك وأنحائك »[٤].

تلك كلمات صاغ بها قطب ملامح البنية الاجتماعية في مصر بقلب المشارك لا بعقل المشاهد ، لأنه عاش تفاصيلها أيام طفولته بقرية موشا ، وهاجرت معه إلى القاهرة حين قصدها طلباً للعلم وشغفاً بالسؤال .

وفي إطار التبعية للمتروبول ، خلفت هذه الملامح آثارها استغلالاً واستنزافاً ، وما يرتبط بها من مصالح لفئات اجتماعية محدودة ، ووجود الجماهير الغفيرة من الفلاحين الفقراء ، والمعدمين ، وعمال التراحيل ، والعاطلين وأشباههم ، وفئات أخرىٰ يطلق عليها « الطبقة الوسطىٰ » تتميز بالتفاتها إلى التعليم باعتباره أداة الحراك الاجتماعي الوحيدة لديهم ، وتضطرب فيها نزعات الوطنية ، وأفكار العدالة الاجتماعية والتطلعات الاستهلاكية ، والرغبة في الثراء العاجل ، والتأثر بالفكر الغربي ، جنباً مع اتجاهات سلفية تهرب من مشكلات الحاضر ، وتنزع إلى التعويض الأخروي بديلاً عن خسارة الدنيا .

---

(٣) سيد قطب . طفل من القرية (سيرة ذاتية)، لجنة النشر للجامعيين القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ٢١١.

(٤) سيد قطب : « مقومات المجتمع المصري » في مجلة (الشؤون الاجتماعية) ، السنة الثانية ، العدد الثامن ، ١٠٤١ ، ص ٧٧.

بإزاء ظروف الاستغلال ، وجدت شرائح من هذه الجماهير الريفية نفسها مدفوعة إلى النزوح والهجرة إلى المدينة ، بحثاً عن عمل أو طلباً للعلم ، وكان سيد قطب واحداً منهم حين هاجر من قريته في الصعيد إلى القاهرة ، مصحوباً بدعوات أمه أن يحصل على الشهادة ويسترد قطعة الأرض التي باعها أبوه .

وفي المدينة ، تستقر هذه الشرائح فيما يطلق عليه « أحياء الحافة الغضة » Septic Fringes التي تفتقر للخدمات وتقترب من مدن الأكواخ Shanty Towns ، وهو ما عبر عنه هنري عيروط بقوله : « ويكفي أن يرى المرء مستعمرات الفلاحين المنشأة في القاهرة ، فهم يؤلفون - مجتمعين حسب مواضع أصولهم - قرى حقيقية في الأحياء المتطرفة من العاصمة كالشرابية والقللي وأمثالهما ، وهم يمكثون معاً متكدسين في مواقع خاصة ويحتفظون بأكبر قدر ممكن من عاداتهم القروية .. وهم يلتحقون على الأخص كعمال بصناعة المباني يستأجرهم أحد الرؤساء مياومة ويدفع لهم أجراً أعلى (خمسة قروش تقريباً)، ولكنهم يعاملون معاملة تشبه في قسوتها معاملتهم في الحقل ، وهم معرضون للتعطل »(٥).

ويمكن هنا تفصيل تطور هذا الواقع المادي عبر نقتطين أساسيتين : تحولات البنية الاجتماعية في مصر خلال حياة سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦)، وصيغ تعبير الهجرة الداخلية عن هذه التحولات .

١ - التحولات في البنية الاجتماعية :

في الوقت الذي ولد فيه سيد قطب ، تشير احصاءات العام التالي (١٩٠٧) أن قرابة نصف مساحة الأرض الزراعية كان يملكها ٢ ٪ من كبار الملاك ، وأنه كان هناك في الريف ٤٩ و٢,٣١٥ عامل ترحيلة يعيشون في ظروف أقرب ما تكون إلى السخرة ، تحت مستوى من الأجور يهبط كثيراً ليقرب من حد الجوع ، حيث تراوح أجر العامل ما بين ١٠ - ١٥ مليماً في اليوم ، وكان يعمل في فترات موسمية متقطعة ترتبط بمواسم الحصاد وتنقية دودة القطن ، في حين كان هناك ٥,٢٧٨,٠٧٦ بلا عمل(٦).

كذلك شهدت هذه الفترة توسع الأجانب في تملك الأرض ، حيث بلغت مساحة ما يملكون ١٣,٢ ٪ من مساحة الأرض المنزرعة . فلقد اتجهت سياسة الاحتلال البريطاني نحو تخصيص مصر للزراعة ، وجعلها بلداً زراعياً فحسب ، وتركيز ثروتها الزراعية في القطن ، ونقله بعد جمعه إلى مصانع مانشستر وليفربول .

---

(٥) هنري عيروط الفلاحون، ترجمة محمد غلاب ، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ ، ص ١٢٨.

(٦) إحصاء عام ١٩٠٧.

وكانت السخرة قد ألغيت منذ عام ١٨٩٣ ، لكنها بقيت قانونياً وعملياً في بعض حالات (المنفعة العامة) وحينئذٍ يقبض على الفلاح ، فينتزع من حقله وأهله ، ويرسل إلى الموضع الذي تطلب فيه ذراعاه .

وخلال الحرب العالمية الأولى ، أخذت السلطة البريطانية مليون فلاح عنوة من قراهم فنقلتهم مربوطين بالحبال في مركبات الحيوانات بالقطار ، ودفعت بهم إلى جبهة الحرب في صحراء سيناء والعراق وفرنسا ، فمات نصفهم ، وأصيب بالعمى جلهم .

وكانت القوى الاجتماعية في القرية تتشكل من المعدمين ، وفقراء الفلاحين ، وصغار الحائزين ، ومتوسطي المزارعين ، وكبار الملاك ممن استغلوا الفلاح المستأجر بتحديد شروط سداد القيمة الإيجارية ، واشتراط توريد مقادير معينة من الحيازة ، وشراء المحاصيل منه بأسعار زهيدة ، والمتاجرة بالأسمدة ، وتأجير الآلات ، وتسليفه بفوائد فاحشة ، وطرده في حال عدم سداد الإيجار .

ومع مطلع القرن الحالي ، بدأت عملية نهوض رأسمالي ، حيث أنشئت في الفترة ما بين ١٩٠٠ ـ ١٩٠٧ قرابة ١٦٠ شركة ، ٩٢ ٪ من رؤوس أموالها أجنبية ، وهو ما أدى إلى زيادة نمو الطبقة العاملة ونشاط حركتها وتعدد نقاباتها (٣٨ نقابة في القاهرة ، و٣٢ في الإسكندرية ، و١٨ في منطقة القناة) ، بهدف إصدار قوانين خاصة بحماية العمال . وازدحمت بهؤلاء العمال معامل الدخان وحلج الأقطان ، ومصانع الأسمنت والطوب والملابس والورق والبيرة والزيوت والسكر ، واكتظت بهم الأحياء الشعبية ومدن الكرتون والصفيح ، في ظروف غذائية واقتصادية واجتماعية بائسة .

وفي عام ١٩١٧ ، شكلت « لجنة التجارة والصناعة » من بعض المصريين والمتمصرين ، وطالبت بتعديل الرسوم الجمركية ، ومنح إعانات للمشروعات ، وتقديم قروض للأفراد والشركات ، وتمييز المنتجات المصرية ، بعدها تأسس بنك مصر (١٩٢٠).

ورويداً ، ارتفع نصيب الرأسماليين المصريين في الشركات ، حيث بلغ في منتصف الثلاثينات ٤٧٪ مقابل ٥٣٪ للأجانب . ونظراً لتخوفهم من إيداع تراكمات أموالهم في المصارف ، فقد اتجهوا إلى توجيهها لشراء أراضٍ زراعية بالريف ، مما كان له أثره في تغيير خريطة الملكية الزراعية .

وتدلنا احصاءات عام ١٩٢٧ ، أن ٠,٦ ٪ من الملاك يملكون مساحة ٣٨,٧ ٪ من الأراضي، بينما ٩٣,١٪ منهم يملكون ٣١,٦٪(٧)، وكان لهذه السيطرة الاقتصادية انعكاسها السياسي .

---

(٧) د. محمد انيس تطور المجتمع المصري من الاقطاع إلى ثورة ١٢ يوليو ١٩٥٢ . مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥ ، ص ١٠٤

وفي ظل الاستقلال الإسمي ، ظهرت نواة بارزة من كبار الماليين ، المتصلين بالشركات وبرؤوس الأموال الأجنبية ، وهو ما خلق فئة جديدة شاركت كبار الملاك الحكم تحت سيطرة الإدارة الاستعمارية والسراي .

وقد كان لهذه السيطرة أثرها في عدم تقدم الصناعة ، الأمر الذي وجدت صناعات كبيرة نفسها مضطرة أن تتعاون مع رأس المال الأجنبي ، بهدف توجيهها في الحدود التي لا تتعارض مع مصالح الرأسمالية الاحتكارية[٨].

وتجيء الحرب العالمية الثانية فتتسبب في حراك اجتماعي مع تحول أغلب كبار الملاك الزراعيين إلى تجار ، وتؤدي إلى تدهور الأوضاع الاقتصادية للطبقات الشعبية والمتوسطة ، واحتدام التناقضات الاجتماعية ، مما هيأ المناخ للحركة الوطنية والشعبية التي شارك فيها الطلبة والعمال عام ١٩٤٦ ، وتوالي اضرابات الطبقة العاملة في محاولة لانتزاع حقوقها[٩].

وثمة عناصر بورجوازية جديدة ولدت أثناء الحرب ، « كانت تعاني من سيطرة كبار ملاك الأراضي سياسياً ، ومن رحلة رؤوس الأموال إلى الاستثمار في الزراعة وإهمال الصناعة . وكانت تعاني أيضاً من ضغط الكومبرادوريين الذين يشاركون رأس المال الأجنبي ، وكانت ترهب من الانتفاضات العفوية للجماهير . والخلاصة أنها كانت تطمح إلى نظام جديد لا استعمار فيه ولا ملك ولا شعب أيضاً »[١٠]، وهو ما دعا فصيلها العسكري إلى القيام بقلب نظام الحكم يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

مع بدء النظام الجديد ، تدل الخريطة الاجتماعية أن ٠,٤ ٪ من كبار الملاك يستحوذون ٢٤,٢ ٪ من الأرض الزراعية ، وأن عدد المستشفيات الحكومية بمصر ٢٠ مستشفى ، وفي الصعيد كله مدرسة ثانوية واحدة ، ونسبة الأمية ٩٨ ٪ من الإناث ، وحوالي ٨٠ ٪ بين الذكور ، وعدد عمال التراحيل في الريف يزيد عن المليونين ، والنشاط الاقتصادي قائم في معظمه على المشروع الخاص[١١].

---

(٨) لمزيد من التفصيل حول الوضع الاقتصادي قبل ١٩٥٢ ، انظر : شهدي عطية الشافعي تطور الحركة الوطنية المصرية (١٨٨٢ ـ ١٩٥٦) . القاهرة ١٩٥٧.

(٩) حتى عام ١٩٥٢ ، لم يكن في مصر قانون يحدد ساعات العمل اليومية ، بل إن قوانين العمل لم تشمل حتى الإجازة الأسبوعية لعمال الصناعة ، كانت الأغلبية من العمال تعمل أكثر من ٦٠ ساعة في الأسبوع . انظر د جمال مجدي حسنين ثورة يوليو ولعبة التوازن الطبقي ، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٨ ، ص ٢٥ وما بعدها

(١٠) صلاح عيسى : مثقفون وعسكر ـ مراجعات وتجارب وشهادات عن حالة المثقفين في ظل حكم عبد الناصر والسادات ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٨٥.

(١١) بلغت مساهمة القطاع الحكومي عام ١٩٥٢ حوالي ١٦ ٪ من الناتج الإجمالي المحلي ، وما يقارب ٢ ٪ فقط من الدخل تعود إلى المشروعات الحكومية مثل السكك الحديدية والكهرباء والغاز ومعمل التكرير بالسويس ، بينما ١٤٪ منه تعود إلى أنشطة الحكومة التقليدية مثل الصحة والأمن والتعليم ... الخ .. ولقد ساهم القطاع الحكومي يومئذ بحوالي ٨ ٪ من العمالة . أما القطاع الخاص أو الفردي فقد كان =

وتشير سياسات نظام يوليو إلى توجهه في الأساس لخدمة مصالح البورجوازية ، وهو ما يؤكده ـ على سبيل المثال ـ قانون الإصلاح الزراعي الذي صدر في سبتمبر ١٩٥٢ ، وجعل الملكية المسموح بها ٢٠٠ فدان للأسرة و٢٠٠ فدان للفرد ، في مجتمع تصل نسبة المعدمين فيه إلى نحو ٤٤ ٪ من سكان القطاع الريفي .

وقد اختلطت عند صدور القانون اعتبارات التحول الاجتماعي مع متطلبات تصفية القوى السياسية القديمة ، ولم تحل مشكلة تراكم الملكية الزراعية في أيدي القلة ، ولم يدفع رؤوس الأموال للاتجاه إلى الصناعة . فجملة ما مسه القانون لم يتجاوز ٦ ٪ من أراضي كبار الملاك ، ومن ثم لم يتمخض عن حل جذري لمشكلة البؤس الريفي بالنسبة للمعدمين وعمال التراحيل وفقراء الفلاحين . كما أن الأموال المتراكمة اتجهت إلى مجال الإسكان الفاخر ولم تتجه إلى الصناعة كما كان متوقعاً، فبلغت نسبة الاستثمارات في الإسكان ما يزيد على ٨٢ مليون جنيه في عام ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥ ، في الوقت الذي لم تزد الاستثمارات في الصناعة على ١٦ مليون جنيه[١٢].

كذلك فإن ٤٩ ٪ من ميزانية الصناعة في الخطة الخمسية الأولى (١٩٥٠ ـ ١٩٦٤) ، خصصت لصناعة احلال الواردات ، وهي صناعات تخص الاستهلاك البورجوازي في الأساس ، وتركز لخدمة احتياجاته[١٣].

ويلاحظ أنه بحلول نهاية عام ١٩٦٤ ، كانت الدولة الناصرية قد امتلكت معظم الأصول ووسائل الانتاج في القطاع الحديث . وقد اتخذت الخطوات الهامة في هذا المضمار منذ الأيام الأولى لنظام يوليو ، بإصدار قانون الإصلاح الزراعي ، وإنشاء المجلس الدائم للانتاج القومي ، وتأسيس الهيئة الدائمة لاستصلاح الأراضي والهيئة العامة لمديرية التحرير ، وتأميم هيئة قناة السويس ، ومصادرة رؤوس الأموال البريطانية والفرنسية عقب حرب السويس ، وإنشاء المؤسسة الاقتصادية ، وتمصير جميع البنوك الأجنبية عام ١٩٥٧ ، وتأميم بنك مصر عام ١٩٦٠ ، وصدور قوانين يوليو ١٩٦١ التي قضت بتأميم جميع البنوك والشركات ومنشآت النقل .

ورغم تمكن الدولة الناصرية من تحقيق سيطرتها، وإحكامها والإشراف على أهم أوجه النشاط الاقتصادي ، فإن هذه الهيمنة بدأت تتزعزع ، عندما تحولت الشرائح العليا

= يساهم بحوالي ٨٤ ٪ من الدخل الإجمالي المحلي ، و٩٢ ٪ من العمالة . أما فيما يتعلق بالاستثمارات فقد كانت ثلاثة ارباعها تقريباً يقوم بها القطاع الخاص . أما الاستثمارات الحكومية فقد انحصرت في الأنشطة التقليدية الحكومية مثل تحسين وسائل الري والصحة والتعليم والأمن. انظر . د. عمرو محيي الدين : « اشتراكية الدولة والنمو الاقتصادي » في مجلة (الفكر العربي) ، العددان الرابع والخامس ، نوفمبر ١٩٧٨ ، ص ٤٠ ـ ٦٦ .

١٢) شهدي عطية الشافعي ، مرجع سابق ، ص ص ١٢٣ ـ ١٤٧.

١٣) د. علي علي ليلة : « سياسات التنمية في العالم الثالث ـ المحددات الأساسية »، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد الرابع . دار المعارف . القاهرة ، أبريل ١٩٨٢ ، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

للبورجوازية الصغيرة إلى بورجوازية من نوع جديد ، تعادي بورجوازية المشروع الفردي ، وتوفق مصالحها عبر سيادة رأسمالية الدولة .

وقد تكونت هذه الشرائح من صفوة رجال المؤسسة العسكرية ، وعناصر من ملاك الأراضي ، وأصحاب الشركات الصناعية وكبار التجار ، والفئات التكنوقراطية والبيروقراطية التي تسلك الى مواقع إدارة اغلب المؤسسات الإنتاجية ، ونجحت في حرمان الجماهير من حق المشاركة السياسية ، وخلقت مناخاً من الانتهازية الفكرية .

لقد أفرزت الإجراءات الأساسية لسلطة يوليو : الإصلاح الزراعي ، والتمصير ، والتأميم ، هذه الشرائح التي تكونت لها مصالح خاصة بها استمدتها من سيطرتها على السلطة السياسية ، بعد أن أصبح في حوزتها ثروة هامة ، تكونت من الاستحواذ على الأرض التي لم توزع ، وبنوك المال التي مصرت ، وحصة الأجانب في عدد من الشركات الصناعية والزراعية ، ثم هذه المصانع والشركات نفسها بعد تأميمها مع المجموعة الرأسمالية لبنك مصر بعد ذلك(١٤).

ويؤكد البحث في التكوين البنائي لهذه الشرائح على أنها ضمت خليطاً من كبار الملاك الزراعيين (٥٠ فداناً فأكثر) ، ممن تزايد عددهم من ٦,٠٠٠ إلى ٢١,٠٠٠ مالك في هذه الفترة ، وازدادت ملكيتهم من ٤٣٠,٠٠٠ إلى ٨١٥,٠٠٠ فدان ، ومن تجار الجملة الذين بلغ عددهم ٢١٠ أشخاص، كانوا يتصرفون في حوالي ٦٠٠ مليون جنيه ، ويحققون ربحاً سنوياً قدره ٣٠ مليون جنيه(١٥).

كذلك تشير الإحصاءات التي أعقبت صدور (القوانين الإشتراكية) عام ١٩٦١ أن

---

(١٤) محمد فرج « ازمة الانتماء في مصر » في مجلة (موقف) المصرية . العدد الثاني . مارس ١٩٨٤ ، القاهرة ، ص ٩.

(١٥) د. خيري عزيز : « المفهوم الماركسي للتنمية في مصر » من اعمال ندوة مفاهيم التنمية في مصر ـ تحليل للأيديولوجيا وتقييم للسياسات ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، ١٧ ـ ١٨ ديسمبر ١٩٨٠ ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة، ص ص ٢٨ ـ ٣١

ويوضح محمود امين العالم التغيير في بنية الملكية الزراعية في هذه الفترة (ما بين عامي ١٩٥٢ ـ ١٩٦٥)، فيذكر أنه رغم اختفاء الملكيات الكبيرة ، فإن عدد الملاك الحائزين من ٢٠ واقل من ٥٠ فداناً ، قد زاد من ٢٢,٠٠٠ إلى ٢٩,٠٠٠ مالك وازدادت ملكيتهم من ٦٥٤,٠٠٠ إلى ٨١٥,٠٠٠ فدان ، وأن عدد الملاك الحائزين من ٥٠ واقل من ١٠٠ فدان ظلوا كما هم (٦٠٠ مالكاً) ، وقلت ملكيتهم من ٤٣٠,٠٠٠ إلى٣٩٢,٠٠٠ فدان، وأن عدد الملاك الحائزين من مائة واقل من مائتي فدان قد زاد من ٣ آلاف إلى ٤ آلاف مالكاً ، وقلت ملكيتهم من ٤٣٧,٠٠٠ الف إلى ٤٢١,٠٠٠ الف فدان ، وهو ما يعني أن الاستفادة الأساسية كانت من نصيب الطبقة الوسطى ، حيث ازداد عدد من يملكون من ٥٠ ـ ٢٠٠ فدان ، من ٩ آلاف إلى ١٠ آلاف مالك ، وزادت مساحة ملكيتهم من ٨٦٧ الف إلى من ٩ آلاف إلى ١٠ آلاف مالك ، وزادت مساحة ملكيتهم من ٨٦٧ الف إلى ٨١٣ الف فدان . لمزيد من التفصيل انظر محمود أمين العالم « مصر عبد الناصر ـ مدى ما حققته ثورة عبد الناصر من تغيير في بنية المجتمع المصري » في : ثورة ٢٣ يوليو ـ خمسة ابعاد اساسية ، دار القدس ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ص ٣٩ ـ ٤١.

ثلثي الاقتصاد المصري ظل في يد القطاع الخاص ٠ ٧٩ ٪ من التجارة ، و٦٧ ٪ من المباني ، و ٥٦ ٪ من الصناعة عموماً ، كما أن أكثر من نصف عمال مصر كانوا يعملون في القطاع الخاص(١٦).

٢ ـ مهاجر من موشا :

ليس التعايش الفارق بين القرية والمدينة مجرد اختلاف موقعي Localized Differenciation يعبر عن نفسه في ثنائية إقليمية أو حضارية، بله يكمن أساساً في الأوضاع المادية ، وهو ما يؤدي ليس فقط إلى ازدواجية وتشوه البنى الاقتصادية والاجتماعية ، بل يعمل على تكريس التخلف ، وظهور ما يسمىٰ بالتمفصل Disarticulation والتداخل بين الأنماط المتباينة . وتصبح القطاعات الاقتصادية في هذه الحالة غير متكافئة وغير متجانسة ، مما ينشأ عنه تركيبة اجتماعية انقسامية تعتمد على فئات تثرى على حساب الأغلبية ، فلا تجد شرائح من هذه الأغلبية أمامها سوى النزوح إلى المناطق الحضرية .

وتشير الاحصاءات أن حركة الهجرة الداخلية قد تصاعدت في ظل هذه الظروف من مناطق الطرد الأساسية في الريف إلى مناطق الجذب الهامة ، وأولها مدينة القاهرة ، بسبب قلة الفرص المتاحة للتوسع في الزراعة ، تطلعاً إلى فرص عمل أفضل أو طلباً للعلم ، حيث نشر التعليم وقتذاك قد حتمته متطلبات إرساء رقعة الرأسمالية وتوسيعها ، وإن بقي محل صراع بين الفئات الشعبية والبورجوازية والسلطة ، سيما على صعيد كميته ومضمونه .

هؤلاء المهاجرون ـ الذين أطلق عليهم أوسكار لويس O. Lewis « فقراء الحضر » Urban Poor ـ يمثلون محصلة سياسة الاستغلال ، وخصائص وسمات البنية الداخلية خاصة مع تدني الأحوال المعيشية بالريف ، في الوقت الذي تتوافر فيه فرص التعليم بالمدينة والانخراط في المهن الطفيلية كالتجارة البسيطة والحرف الصغيرة والخدمات الشخصية .

ومع العام الذي هاجر فيه سيد قطب إلى القاهرة (١٩٢٠) بلغت الهجرة الإجمالية من الريف إلى الحضر حوالي ٣٠٠,٠٠٠ نسمة ، اختصت القاهرة منها ما يزيد عن ٢٠٠,٠٠٠ أي ما يعادل وقتها ربع سكان المدينة ، وتعطي هذه الأرقام أكثر من معنى ، عندما نلاحظ أن سكان مصر وقتها بلغ الثلاث عشرة مليوناً(١٧).

---

(١٦) احمد حمروش قصة ثورة ٢٣ يوليو ـ البحث عن الاشتراكية ، دار الموقف العربي ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ص ٨٩ ـ ٩٠

(١٧) د. سعد الدين إبراهيم الهجرة الداخلية في مصر ـ دراسة نقدية ، المجلس الأعلى لتنظيم الأسرة والسكان ، مسلسل رقم (٥) ، ١٩٨٢ ، ص ١٠

وتدل الإحصاءات أن متوسط النسبة الإجمالية للزيادة الوافدة إلى القاهرة من محافظات الصعيد بلغ ٤٠ ٪ من العدد الكلي للمهاجرين إليها من الريف .

وبصفة عامة ، ظلت القاهرة منطقة جذب لهم . بينما كانت أكثر المحافظات تصديرا هي : المنوفية ، سوهاج ، أسيوط ، والغربية ، والدقهلية ، والقليوبية ، وفقا على الترتيب[١٨].

هذه الجماعة المهاجرة تتميز فيما بينها بسيادة مناخ الثقافة القروية بتقاليدها المحافظة على درجات متفاوتة ، وارتفاع نسبة الأمية التي تحد بالضرورة من امتلاك أعضائها لوسائل المعرفة والوعي السياسي ، إضافة إلى وطأة المصاعب والمشكلات الاقتصادية التي تعانيها .

وقد شكلت تلك الجماعة عاملاً سوسيولوجياً هاماً لانتعاش التيار الديني . وهو ما عناه خدوري بقوله إن دعوة حسن البنا « كانت موجهة إلى العمال المطحونين وإلى الفقراء ، وهؤلاء الذين عاشوا الحرمان في مواجهة الامتيازات الصارخة للمجتمع الأوربي في المدينة »[١٩] ، فجذبت الدعوة في البداية « سكان المناطق الريفية الذين كانوا يعانون الوحدة والغربة في مدينة القاهرة ، والمهاجرين الوافدين إلى العاصمة ممن وجدوا الراحة النفسية في اجتماعاتها ، وفي تأدية الصلاة الجامعة ، حيث قامت فروع الأخوان المسلمين بالنسبة لهؤلاء مقام التجمعات الصوفية وطوائف العمال القديمة »[٢٠].

ولعله من التبسيط هنا أن نفسر انضواء بعض من هؤلاء المهاجرين إلى جماعة الأخوان المسلمين لما ساد هذه الجماعة من أيديولوجية . إذ لا شك أن جذوراً موضوعية في الواقع المصري ، وخبرة الصراعات اليومية المتكررة بينهم ، أو ما يمكن أن نطلق عليه « إعادة إنتاج الصراع الاجتماعي Reproduction of social Conflict »، هي التي أتاحت الفرصة لتشكيل وبلورة وعيهم الاجتماعي ، الذي مثل تعبيراً عن رفض هذا الواقع ، وإن اتخذ الرفض شكلاً دينياً حاداً وحماساً مفرطاً ، تبتعثه وتظاهره الثورة على أوضاعه .

ومع ذلك ، واستتباعاً له ، يمكن القول إن التيار الديني يستنهض في نفوسهم حافز الحماس لتحقيق مهمة لها من الجلال ما يرقى بها إلى مستوى التقديس ، حيث يتم الإيعاز لهم بأنهم القلة المؤمنة الطاهرة ، المحتشدة بعزم لمواجهة الباطل المدجج ، والفساد المهيمن ، والشر المعربد ، أو بأنهم حزب الله في مواجهة الجاهلية الجديدة والصليبية المستحدثة .

---

(١٨) المرجع السابق ، ص ١١ وما بعدها .

(١٩) Kharddurl, M.: Political trends in the Arab World. London. 1972, P. 74.

(٢٠) Safran. N.: Egypt in search of Political community. 1961 P. 202

وقد اعتمد أسلوب جماعة الأخوان على استنفار وإثارة الوجدان الديني ، إثارة ترتبط بذكر المفاسد والشرور الاجتماعية ، مع التنقيب عن أوجه ارتباط المشاكل الشخصية على المستوى الفردي والمشاكل الاقتصادية على المستوى الاجتماعي بهذا الأسلوب ، والتحرك في المسافة التي تفصل بين مبادىء الإسلام كما تجلت في الفترة المحمدية ، وبين الواقع الراهن ، وكذلك المراوحة بين هوامش التطلعات الحماسية والعاطفية في أوهام نظرة ذاتية للعصر ، تفترض أنه ما نصنعه به ، قصد تكريس قدرة مطلقة على تغييره ، إذا تغيرت الأسس العقائدية والفكرية والأخلاقية للذات الجماعية .

وقد خطا الأخوان بهذا الأسلوب خطوات واسعة ، عندما قدموا لهؤلاء المهاجرين نمطاً لحياة طاهرة ، وتوفيقاً في الشؤون الاقتصادية عن طريق اتباع حياة شريفة ، وسعوا لربط النجاح المادي بالحياة الورعة ، بواسطة الاكتفاء الذاتي ، أو عن طريق المعونة الذاتية ، القائمة على تشييد مدافن للفقراء ، وإطعامهم ، وتوزيع زكاة رمضان ، ومصالحة المتخاصمين ، وحماية الأطفال من التشرد بتشغيلهم ، وإنشاء المساجد والمستوصفات[٢١].

وقد أكدت ظروف بعينها على انتشار هذا التيار الديني ، يأتي في مقدمتها تفاقم البؤس والتفقير بين أوساط جماعات المهاجرين وأشباههم ، وعجز اليسار عن تقديم البديل الملائم للأوضاع القائمة وتعبئة الجماهير حوله .

هذان العاملان جعلا عناصر من البورجوازية الصغيرة تمتطي ركاب الدين ، وتجعل من الرجوع إلى الوراء شعاراً لها .

وقد تمكنت من إيجاد قاعدة لها خاصة في أوساط المهاجرين ، ممن يبدو مستقبلهم مسدوداً نتيجة سوء أوضاعهم ، فتوهم بعضهم أنه باتباع أكثر الطرق قسرية يمكنهم أن يصونوا مصالحهم .

ثانياً ـ طوبوغرافيا الخطاب السياسي المصري :

وقد يجوز القول إن معرفة التناقضات المادية التي عصفت بالمجتمع المصري في الفترة التي عاشها سيد قطب تتطلب كذلك استيضاح التعبيرات السياسية التي صاغتها هذه التناقضات ، وهو ما يبرره أن تطور كليهما جرى في سياق تاريخي واحد ، وضمن شروط اجتماعية مشتركة .

وهذه التعبيرات تمثل السياق العام للخطاب السياسي المصري الذي صدر ضمنه

---

(٢١) د . اسحاق موسى الحسين · الأخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية في العالم العربي ، بيروت ، ١٩٥٥.

الخطاب القطبي ، وهو سياق لا نستطيع أن ننحيه جانباً إذا كنا نتقبل فكرة أن هذا الخطاب القطبي قد تعامل مع تصورات أو مفاهيم سادت الواقع المصري وقتها ، ومع نسق القيم والتقاليد والمؤسسات التي فاعلت فيه[٢٢].

من هنا ، لابد أن يتوافر في دراسة الخطاب القطبي الوعي بالسياق النوعي له ، لأن الوعي بهذا السياق يمكن الدراسة النقدية من رؤية النمط المعقد من العلاقات التي تربط هذا الخطاب بغيره من التعبيرات المتماثلة أو المتشاكلة والمنتشرة على امتداد التباين الفسيح في طبيعة التعبير والتفكير .

وبالرغم من أن محمد عبده لا يستنكف من الاستيعاذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة .. ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة ، لأنها سبب مصائب الشرق[٢٣] .. رغم ذلك ، تعددت أدبيات المادة الأساسية للخطاب السياسي المصري ، من نصوص سياسية ومذهبية صاغتها الأحزاب والمنظمات ، ومقالات وتحليلات المثقفين المصريين عبر المؤسسات الشرعية وغير الشرعية، وطروحات الباحثين الأجانب ممن اهتموا بقضايا ومشكلات الحركة الوطنية المصرية ، وكلها مادة لا تتكامل الاستفادة بها إلّا بمتابعتها في تجسيداتها العملية وتعابيرها التنظيمية ، وأدواتها من صحافة ومنشور سياسي وخطابة دينية وكلمة مذاعة ، وغاياتها في التعبئة والترفيه والاقناع والمحاجة .

وهذه الأفكار والممارسات ـ هذا النتاج الفكري التنظيمي الذي كونه المثقفون، ممن قاموا بما يسميه جرامشي A. Gramsci (الإصلاح الثقافي الأخلاقي) ـ تواجدت في المجتمع المصري ، وعملت بطرق معقدة ومتباينة ، من شرعية وسرية ، وتغيت الإجابة على تساؤلات الهوية القومية والاجتماعية .

ويصف عبد الرحمن شكري (المناخ الروحي) الذي عاش فيه الشباب المصري في مطلع هذا القرن بقوله عنه ، إنه « عظيم الأمل ولكنه عظيم اليأس .. وكل منهما في نفسه عميق مثل الأبد .. وهو ضعيف العزيمة كثير الأحلام .. وشجاعته متقطعة ومبتورة .. وخوفه مبدأ عام .. وهو شديد الإحساس ، ولكنه يبكي في ضحكه ، ويضحك في بكائه ، وهو كثير الشكوى . قليل الصبر .. يفكر ولكن تفكيره غير منتظم .. وهو كثير الحيرة والشك بالرغم من غروره ، يترك ما يعنيه لما لا يعنيه .. وهو لا يعرف أي أفكاره وعاداته القديمة خرافات مضرة ، ولا أي أفكاره وعاداته الجديدة حقائق نافعة . من أجل ذلك يضره القديم ، كما

---

(٢٢) حول العلاقة بين الخطاب وسياقه النظري ، انظر Macherey. P. and T. Eagleton: Criticism and ideology. 1976 PP. 41- P. 8.

(٢٣) الإمام محمد عبده الإسلام بين العلم والمدنية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٦٥

يضـره الجديـد ، فهو من قـديمـه وجـديـده غـريق بين لجتين ، أو مثـل كـرة في أرجـل المقادير »[٢٤].

ويزيد عباس العقاد الصورة وضوحاً ، واصفاً تلك الفترة بأنها « عصر طبيعته القلق والتردد بين ماضٍ عتيق ومستقبل مريب ، وقد بعدت المسافة فيه بين اعتقاد النـاس فيما يجب أن يكون وما هو كائن »[٢٥].

لكنه في ظل هذا المناخ نفسه ، كانت تتخلق رؤية وجدانية طالعة ، استهدفت الطموح إلى الاستقلال والدستور والحرية ، و« خلق أدب مصري محلي يصور الحياة المصرية » ، فكان من ثمارها إنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٠٨ ، والتوسع في إقامة الكتاتيب الأميرية ، وقيام مشروع التعليم الإلزامي ، وإنشاء نادي المـدارس العليا ، وإعـلان تكوين الحـزب الوطني .

أيامها كان مصطفى كامل (باشا) يتغنى بمصر ويناجيها ، في محاولة لإعادة صياغة الوجدان الوطني ، وهو ما دعا شـوقي في رثائـه له إلى تسميته « صب مصـر » و« شهيد غرامها » .

وقد عبرت الروايـة عن هذه الرؤيـة تعبيراً واضحـاً ، وهو مـا يمكن أن نتلمسه في الإهداء الذي قدم به محمد حسين هيكل روايته « زينب » ، بقوله « إليك يا مصر .. أهدي هذه الرواية ولمصر نفسي ووجودي »[٢٦].

وقد بلغ الوجدان ذروته مع ثـورة ١٩١٩ ، وانتشار أغـاني سيد درويش ، وأعمـال المثّال مختار ، ودعوة طلعت حرب لتحقيق الاستقلال الاقتصادي من البنـك إلى السينما ، وظهور الجمعيات الأدبية ، والدعوة إلى الزواج بـالمصريـات ، ونبذ الزواج بـالأجنبيات ، وحوار الفلاحين مع العمد والأعيان على مسارح عماد الدين .

كانت الهوية طموحاً إلى (مصر حرة مستقلة) ، فارتفعت المطالب، ودار الصراع على أكثر من مستوى : بين العلم وحركة التنوير بعامة وبين القوى المحافظة .. بين الوطنية المصرية والقـائلين بالخـلافة الإسـلامية .. بين التبشيـر والتبشير المضـاد .. بين دعاة الحضارة الغربية والمتوسطية ورافضيها .. وبين التفتيش عن جديد المعـاصرة والارتهـان بالموروث . ثم لعلع الجـدل : ماديـة الغرب وروحـانية الشـرق .. الطربوش أم القبعـة .. لاتينيون أم سكسونيون. الحجاب أو السفور .. التراث أو الترجمة .. في زمان ينهشه واقع التخلف التاريخي والهيمنة الاستعمارية ، وهو ما أدى إلى تبلور خـطاب سياسي عبـر عن الطموح النظري للفئات الاجتماعيـة المتصارعـة ، وعكس كل تنـاقضات البنيـة الحقيقية

---

(٢٤) يسري محمد سلامة . عبد الرحمن شكري شاعر الوجدان ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ص ٤٢ـ ٤٣.

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٢٢.

(٢٦) محمد حسين هيكل . زينب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، المقدمة .

وأقمطتها الأيديولوجية ، ليصوغ بتفاعلاتـه أشكالاً وتيـارات متعددة ، تبـاينت في الرؤية والطرح والمعالجة ، وتفارقت حسب المواقع الاجتماعية ، ودخلت في معارك سجالية ، فيما اجتهد كل منها لإلقاء الضوء على (المعضلة) وفك ألغازها ، واقتراح البدائل والحلول .

وفي أعقاب ثورة ١٩١٩ ، تجسد الخطاب السياسي في حركة جماهيـرية تمثلت في مجموعة من الأحزاب ، نجح بعضها في الوصول إلى السلطة ، واقترب البعض الآخر منها ، ومثل البعض الثالث تحدياً لها ، وتشاكلت جميعهـا أو تحالفت في مـواقف عملية بـدرجات متفاوتة وفي ظروف مختلفة ، حسب مصالح ومطامع متباينة ، مما كان له أثره على تطويـر صياغاتها الأيديولوجية ، ان على مستوى الفكر ، أو التنظيم ، أو النهج السياسي .

ونما جيل الثلاثينات عبر تغير جوهري في شكل العالم ، إذ اشتد الصراع واكتسىٰ صبغة مذهبية بين الفاشية والرأسمالية والنازية والاشتراكيـة . وحين بدا له أن يبحث عن حلول جديدة ، كان طبيعياً أن يضيق بالأحزاب والأسـاليب القائمـة وأن يتطلع إلى صيـغ أخرىٰ ، وهكذا توزعت جبهته بين اتجاهات دينية وشوفينية ووطنية وتقـدمية ، عبـرت عن نفسها في تجمعات وفكريات متعددة ، اتخذت في أحيان شكل جماعات سرية قامت باغتيال عدد من الزعماء وجنود الاحتلال ونسف المحلات ودور السينما والملاهي .

وشهدت الفترة ما بين الحربين تعطيل الدستور وانتهاكه ، وقيام أحزاب وحكومـات الأقليـة ، وتزييف الانتخـابات ، وامتـداد الأحكام العـرفية فتـرات طويلة ، وتفاقم الأزمـة الاقتصادية ، ومصادرة حق الطبقة العاملة في إقامة تنظيماتها ، وحرمان القوىٰ التقدميـة من حق التواجد في الساحة السياسية ومصادرة صحفها ومطبوعاتها ، وهـو ما بـدأت به حكومة سعد زغلول حين حلت أول حزب شيوعي في مارس ١٩٢٣.

على أية حال ، ليس القصـد هنا أن ندخل في تفـاصيل أكثـر لبانـوراما المشهـد المصري ، أو استعراض أطره التاريخية والنـظرية ، بقـدر ما نسعىٰ لتقـديم خلفية عـامة لخطاب هذا المشهد السياسي ، مما قد يسمح لنا بإدراك منطق الخطاب القطبي واشكـال وعيه ، وموضعة مساره تاريخياً ، وتعيين موقعه .

وهنا لابد أن نكرر القول بأن تعدد المطامح والمواقع قد انسحب تضافرياً على تعدد تيارات الخطاب السياسي المصري ، فيما ركز كل تيار فيه على قضية أساسية تستند إلى موقع جماعته ، وهو ما نلاحظه في إلحاح الخطاب الليبرالي على الديمقراطية والمشاركـة السياسية في مواجهة الديكتاتورية والاستبداد ، وتركيز الخطاب الإسلامي على الأصـالة في مـواجهة التغـريب ، وتأكيـد الخطاب القـومي على الاستقلال والوحـدة في مـواجهـة التجزئة ، وتكريس الخطاب الراديكـالي لقضية العـدل الاجتماعي في مـواجهة استغـلال الخارج والداخل .

وقد يلفت النظر ظاهرة تعدد أدوات التعبير عن الخطاب السياسي المصري بتعـدد

تياراته . ففي حين عبر الخطاب الليبرالي عن نفسه بالمؤلفات والدوريات ، اختار الخطاب الراديكالي الدوريات والنشرات السياسية والمنشورات السرية ، واستعان الخطاب القومي بالمؤلفات ، والخطاب الإسلامي بالدروس الوعظية والخطب الدينية والمنشورات والدوريات ، أما الخطاب الناصري ، فقد ركز أساساً على الكلمة المذاعة ، وهو ما ساهم في توسيع جمهور هذا الخطاب الأخير .

وعلى ما يرى انور عبد الملك ، انتج مثقفو التيار الديني خطاباً إصلاحياً متجاوباً مع الطموح التاريخي للبورجوازية الريفية والحرفيين والتجار الصغار ، أما مثقفو التيار الليبرالي ، فإنهم يشكلون جناح المثقفين المتأثرين بصورة أو بأخرى بأوضاع التحول الاقتصادي التي ظهرت على أثر الهيمنة الاستعمارية ، وهو ما جعلهم يعكسون الطموح التاريخي للبورجوازية الصناعية والمصرفية ، أي لأطر أجهزة الدولة ، ثم لأصحاب المشروعات والمهن الحرة[٢٧].

ويكشف تعقيد الواقع المصري ومدى التباين الذي ينطوي عليه ، عن عجز هذا التصنيف وتبسيطيه وسيمتريته Symmetrie في استيضاح مكونات البنية الأيديولوجية المتناقضة والمتنوعة والمتقاطعة التيارات ، بتنوع وتناقض مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية التي انتجته ، ويكشف كذلك عن نواقص منهجية وتاريخية ، أظهرها عدم الأخذ في الاعتبار مجموعة التغيرات والتبدلات الاجتماعية الطبقية التي حدثت في كل خطاب ، والصراعات التي عرفها كل تيار منه ، وأثرت في تغيير تكتيكاته ومشاهده[٢٨].

والواقع فإن تصنيف الخطاب السياسي لا يخلو من مشكلات نظرية أيديولوجية . فحينما يصاغ التصنيف ، لابد وأن يتضمن اختياراً لعدد من المتغيرات يفترض فيها أنها أكثر أهمية ودلالة . وتتوقف عملية الاختيار هذه على التصور النظري الذي يتبناه الباحث ، كما تعكس العديد من القيم والمعايير والاتجاهات الأيديولوجية التي تؤثر في اختياره[٢٩].

استتباعاً ، يمكن هنا أن نسجل التيارات التي اتخذها الخطاب السياسي المصري خلال الفترة التي عاشها سيد قطب ، مركزين على الخطاب الإسلامي بالأخص .

أولاً ـ الخطاب الليبرالي :

وتتحدد بعض الأسس الفكرية لهذا الخطاب كما ورد عند رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) في التالي :

---

(٢٧) Abdel - Malek, Anouar: La pensée politique Arabe Contemporaine, Editions du seuil, Paris, PP. 14 - 15.

(٢٨) قدم كاتب السطور عرضاً لكتاب (نهضة مصر) لأنور عبد الملك . انظر : الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد السادس ، أبريل ١٩٨٤ ، دار المعارف ، القاهرة ص ص ٤٣١ ـ ٤٤٢

(٢٩) Eisenstad, S. Political system of empires, 2nd ed, Free press, N.Y., 1983 P. 143.

١ ـ أن (البلاد الحسنة التمدن) تقدمت على ديار الإسلام ، بفضل « تحسين النواميس الطبيعية .. وإقامة التسوية في الأحكام والقوانين ، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة ».

٢ ـ أن هذه الحقوق أو الأحكام المدنية لا تتعارض مع الملة ، « فإن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام ، هو الذي مدن بلاد الدنيا على الاطلاق .. وجميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أعلى باقي الأمم المتمدنة إليها ، وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم ، قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية ، التي عليها مدار المعاملات ».

٣ ـ أن التمسك بالشريعة لا يمنع من الأخذ والاستفادة « بالعلوم البرانية والصنائع الجليلة والفنون العملية التي يظهر أثرها بالتجاريب .. وأساليب الحكم والتدبير التي تعين كثيراً على بلوغ درجة الكمال .. فالشرع الشريف لا يحظر جلب المنافع .. ولا ينافي المتجددات المستحسنة التي يخترعها من منحهم الله تعالىٰ العقل وألهمهم الصناعة ».

٤ ـ أن حرية العقيدة الدينية هي أساس الوحدة الوطنية ، فإن « الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا في قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه ، فلا يوافق الظاهر الباطن . فمحض تعصب الإنسان لدينه لإضرار غيره لا يعد إلَّا مجرد حمية ».

٥ ـ أن القوة المحكومة (الشعب) لابد أن تكون « محرزة لكمال الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية ، فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته » . أما القوة الحاكمة (الدولة) فتشتمل على قوة تقنين القوانين وتنظيمها « أي ما يسمىٰ بالسلطة التشريعية » ، وقوة القضاء وفصل الحكم « أي السلطة القضائية » ، وقوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها « أي السلطة التنفيذية » .

وهذه القوى ترجع أساساً إلى « القوة الملوكية » (الحاكم) ، ولكنها « مشروطة بالقوانين ».

٦ ـ أنه « من حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان أن ينفى من بلده ، أو يعاقب فيها إلَّا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته ، وألا يضيق عليه في التصريف في ماله كما يشاء ولا يحجر عليه إلَّا بأحكام بلده ، وألا يكتم رأيه في شيء شرط ألا يدخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده ».

٧ ـ « أن أعظم حرية في المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها من أصول فن الإدارة الملكية ، فقد ثبت بالأدلة والبراهين أن هذه الحرية

من أعظم المنافع العمومية ، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي فيها التمدن إلى هذا العصر »[٣٠] .

وإذا كان من المؤكد أن هذه الفقـرات التي اقتبسناهـا من نص الطهطاوي تتضمن مفاهيم تنتمي بصورة أو بأخرى إلى المعتقد الليبرالي ، فإن ثم مفاهيم أخـرى في النص تبتعد عن هذا المعتقد وتدحضه إلى حد كبير ، وخاصة ما يتصل منها بمجـال الممارسـة السياسية ، إذ في نظره « فإنه من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه ، وأن حسابه على ربه ، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه ، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين ، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه ، مع حسن الظن بـ »[٣١].

وهنـا تتحول العقـلانية التي نشـأت الليبراليـة في حضنها إلى مجـرد « حشـوات ضلالية » ، ونكون في النهاية أمام موقف دفاعي يعلي من شأن اللاهوت ، وأولوية الخلافة في السياسة ، وقلب لأبجديات مفاهيم السياسة الليبرالية والفلسفة التاريخية التي واكبتها ، وهو ما عناه كمال عبد اللطيف بقوله إن الطهـطاوي « لم يتبين الطابع الفلسفي العقـلاني الذي يشكل لحمة المعتقد السياسي الليبرالي . بل إنـه لم يتمكن من إدراك أن التأصيـل النظري السياسي منذ هوبز ، إلى روسو ، ومروراً بلوك وسبينوزا ، قد تم بناءاً على تقويض اللاهـوت السياسي ، وبـالتالي فـإن مفاهيم Léviathan (اللفيتـان) الحـديثـة ، والحكم المدني ، ومفاهيم الاجتمـاعي ، لم تتأسس إلاّ بـزحزحتهـا لتركـة الحق الإلَهي ، ومفاهيم السياسة الوسيطة ، التي ربطت زمناً طويلاً مصير الأرض بمصير السماء »[٣٢]

ويحاول صلاح عيسى تعليل عوائق وصعـوبات الفكـر العقلاني الليبـرالي في مصر خلال القرن الماضي ، بقوله: « إن العقلانية المصرية قد ولدت مأزومة شأنها في هذا شأن كل معطيات الفكرة الليبرالية في مصر . وقد شاركت عوامل ثلاثة في تأزيم مـوقفها ، أول هذه العوامل أن ظهورها لم يواكب تقدماً ما في مباحث العلوم الطبيعية والتجريبية ، وكذلك لم يواكب ظهور صناعة مصرية .. أما العامل الثاني ، فهو أن العقلانية كانت تصارع مناخاً فكرياً تراكم تخلفه ، فالعقل الديني التقليدي كان قـد تكلس .. على معطيـات ثابتـة .. أما العامل الثالث ، فهو تخلف البورجوازية المصرية ونموها متأخرة عدة قرون على نظيـراتها الأوربيات»[٣٣].

---

(٣٠) تم استخلاص هذه المقتطفات من كتاب الطهطاوي . انـظر . محمد عمـارة (تحقيق) : الأعمـال الكـاملة لرفاعة الطهطاوي ، المؤسسة بيروت ، ١٩٧٣

(٣١) كمال عبد اللطيف « التمدن والتقدم ـ عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي » في المجلة التونسيـة للدراسات الفلسفية ، العدد الخامس ، مارس ١٩٨٦ ، تونس ، ص ٨٠.

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٢١

(٣٣) صلاح عيسى ، الثورة العرابية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣٤.

على أية حال ، ساد الخطاب الليبرالي في مصـر بعد التبلور النسبي للبـورجوازيـة بمختلف فئاتها الوسطى والعليا ، وفي إطار التبعية للأمبريالية وللاحتلال البريطاني ، وعبر عن نفسه في ثورة ١٩١٩ ، أو « ثورة الأفندية » كما يطلق عليها شولز R. Schulze ، وأكده إقرار دستور ١٩٢٣ ، وتجسد حزبياً حتى قيام نظام يوليو ١٩٥٢ الذي أجهضه ، وهـو ما يعني أنه لم يظهر نتيجة لتطورات جذرية في البنية الاجتماعية ، مما أسفر عن تجربة شبه ليبرالية ، هشة ، محدودة وطنياً واجتماعياً ، تجري في إطار أشكال حزبية ونيابية وهيئات تشريع وقضاء وتعليم نشأت بـدوافع علويـة ، فلم تستطع أن تتحـول إلى مراكـز للسلطة الديموقراطية الحقيقية .

وقد يبحث البعض عن أسباب فشل مشروع هذا الخطاب الليبرالي في هامشية وضع جماعته الطبقية بين السلطتين : الفعلية الممثلة في الاحتلال ، و(الشرعيـة) الممثلة في القصر ، أو عبر توزع مثقفيه المعرفي والمنهجي حول تأصيل وتجذير منطلقاته ، فيما كانوا غالباً يتمنون لو تحدث أفكارهم أثرهـا من تلقاء ذاتهـا بنوع من الإيمـان السحري بقـدرة الكلمة ، أو أن هذا التأثير من خلال (اقتنـاع) الحاكم.

وقد يبحث آخرون عن هذا الفشل في الانشقاقات الحـادة التي حدثت في صفـوف نخبتـه السياسيـة ، أو في انضمام بعضهم إلى أحـزاب الأقلية (لطفي السيـد ، حسين هيكل ، السنهوري .. الخ) ، أو في عدم تعبير هذا الخطاب عن اتجاهات تطور البورجوازية المصرية .

لكنا نتصور أن هذا الفشل لا يمكن أن يرى إلاَّ في طبيعة البورجوازية المحلية التي تقنعته ، وهي طبيعة ناتجة عن موقعها كطبقة غيـر ذات تاريـخ واضـح ، تـرفض التغيير ، وتهدد بحركة الجماهير بما لا يؤدي إلى الثورة ، وفي نفس الوقت تواجه ضغط كبار ملاك الأراضي ، وموظفي الدولة ، والمرابين ، والتجار ، والبنوك والامتيازات الأجنبية ، وضعف السوق المحلي ، وهو مـا أعجزهـا عن إنجاز مـا حققته المتـروبولات من أهـداف قوميـة واقتصادية وديموقراطية .

لقد مثل المشروع الليبرالي شكـلاً مستعاراً يفتقـد المحتوى الاجتمـاعي المحلي ، حيث لم تحسم المعركة مع الاقطاع والاستعمار ،ولم تتكرس سلطة العقل ، ولم تتحقق سوى نهضة شحيحة في ساحة الفكر والثقافة . « وعلى العكس من ذلك ، حدث تهاون وتواطؤ بين البـورجوازيـة الناشئـة وبين الاقطاع المستقـر أو الملكيات الزراعيـة الكبيـرة . وظهـرت التوفيقية أو التلفيقية في ساحة الفكر بين العقـل وما وراء العقـل ، بين الطبيعة والقـوى المجاورة للطبيعة ، وتراجع الحسم وتقدمت المهادنة»[٣٤].

---

(٣٤) أمير اسكندر · صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية ، دار بن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ص ١٠ ـ ٢١

رغم هذا ، تبنى الخطاب حركة النضال السياسي والدبلوماسي ضد الاستعمار ، وحقق في إطار قوته الذاتية المحدودة ، ونموه النسبي ـ درجة من التصنيع ، وأحدث نوعاً من (الانفتاح) الثقافي على الغرب (الأطلنطي) بالخصوص ، يتلاءم مع اتجاه مصالحه ، واستند إلى قيمه القائمة على الاقتصاد التنافسي ، والتعددية السياسية ، والاعتداد بالعقل ، وتحرير المرأة ، ووحدة عنصري الأمة ، والدفاع من أجل الحفاظ على الطابع العلماني للدولة وتأكيده[٣٥] إضافة إلى أنه ميز ملامح استقلال الشخصية المصرية عن عالم (العثمانلي) ، وحاول إعادة تفسير التاريخ المصري بصيغة تستند إلى أمجاد الحضارتين الفرعونية والعربية ، وهو ما جعله متقدماً في استخدام أدوات البحث التاريخي .

عبر هذا الخطاب ، يمكن أن نميز اتجاهين على ما بينهما من هوامش الاتفاق والاختلاف :

١ ـ الأول ، إصلاحي ، استهدف ترميم النظام ، وإعطاء بعض التنازلات للجماهير تلافياً للثورة ، فنادى بإرساء مبدأ المساواة السياسية والقانونية بين المواطنين ، أياً كانت انتماءاتهم الاجتماعية أو الفكرية أو الدينية ، وضمان حرية التعبير والعقيدة ، ورسم وتخطيط هيئات السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية ، على قاعدتي الاستقلال الذاتي والرقابة المتبادلة ، دون تحديد للقوانين الاجتماعية التي تتحكم بعملية التطور ، وقواها ، ومعوقاتها ودون تحديد كذلك لأية مهمات آنية أو تاريخية للجماهير .

ويضم هذا الاتجاه فصيلاً دعا إلى « تمصير المدنية الأوربية » بمنزع إسلامي ، وتبنّي شعارات النهضة ، والتحديث ، والبرلمانية التمثيلية ، وتطوير وضع المرأة ، ويمثله لطفي السيد ، وحسين هيكل ، وطه حسين ، وزكي نجيب محمود[٣٦] ، وفصيل آخر نادى بالتغريب ، والعلمنة ، والتقنية ، و« التنوير الغربي للعقول الشرقية » ، و« المبادىء الأوربية بديلاً عن الثقافة الزراعية الغيبية » ، رافضاً روح التوفيق الإسلامي ، وداعياً صراحة إلى القومية المصرية ، وتمثله كتابات سلامة موسى .

٢ ـ والاتجاه الثاني ، راديكالي ، يضم العناصر الأكثر استنارة وتحرراً من البورجوازية ، وينحو قليلاً بالليبرالية إلى اليسار ، فيصوغ منها راديكالية مصرية ذات طابع

---

(٣٥) هذا ما يتضح في تصريح احمد لطفي السيد حين ذكر ان « الحضارة السائدة اليوم هي الحضارة الأوروبية ، والأساس الوحيد الممكن لتقدمنا في مصر يكمن في نقل مبادىء هده الحضارة » انظر Hourani, A.: Arabic thought in the liberal age, Oxford university press, 1970, P. 328.

(٣٦) يقول زكي نجيب محمود : « الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في العرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا . الجواب الواحد الواضح هو أن تكون مصر قطعة من اوربا كما أراد لها اسماعيل ، وكل من يريد لها النهوض الذي لا يكبو ولا يتعثر » انظر . الدكتور زكي نجيب محمود . شروق من الغرب ، دار الشروق ، القاهرة ، ص ٢٢٣

يعتمد الانتقاء ، الذي يأخذ من الرأسمالية فكرتها عن الحرية ، باعتبارها حرية النخبة ، ويستعير من الليبرالية المستنيرة فكرة الوظيفة الاجتماعية للملكية ، ومن الماركسية أطراً منهجية مسطحة ، وأفكاراً شديدة العمومية ، كفكرة العدل الاجتماعي ، ويرفض تفسيرها للاستغلال باعتباره استيلاء على فائض قيمة العمل ، ويعتمد من فلسفتها للتاريخ ، فكرة الصراع الطبقي باعتبارها تنطبق على الماضي فحسب . ويمثل هذا الاتجاه جماعة « الطليعة الوفدية » ، التي اتفق ظهورها مع تنامي الطبقة العاملة وتبلور أيديولوجيتها .

وسواء أكان الخطاب الليبرالي إصلاحياً أم راديكالياً ، فإن صلب اهتمامه تركز في الحصول على الاستقلال ، وإدارة شؤون البلاد بواسطة حكومة ديموقراطية ، وتكريس الحريات المدنية والمساواة أمام القانون ، والفصل بين السلطات ، والربط التضافري بين مصلحة الأفراد والمصلحة العامة ، وإن حالت دون تحقيق ذلك عوائق نظرية ، تمثلت في تأرجحه بين المأثور واللغة السياسية الجديدة ، ولجوئه إلى آلية المماثلة والقياس ، بدل التأصيل والسؤال ، إضافة إلى أنه لم يتعد الدعوة العامة إلى الإصلاح الاجتماعي ، حيث لم تكن المسألة الاجتماعية شغله الأساس ، أو بتعبير أوفى ، لم تكن العدالة الاجتماعية بمعناها التوزيعي ضمن همومه .

كذلك ساعدت صعوبات عدم التشبع والتمثيل التاريخي والنقدي المبدع ، الكامنة في ظروف التخلف ، وهيمنة المتروبول ومحاصرته للاستقلال الذاتي ، على عدم تحقيق هذا الخطاب لأهدافه .

ثانياً ـ الخطاب الراديكالي :

وهو خطاب صاغته القوى الوطنية المنحازة لمصالح الجماهير الشعبية ، ويتسع مفهومه ليشمل مختلف المواقف السياسية والطبقية والأيديولوجية المعادية للامبريالية ، والاستغلال ، والتخلف ، والاستبداد ، والجمود الفكري ، ولهذا تصوغه مصطلحات الاستقلال ، والتحرر الوطني والاقتصادي ، والتقدم الاجتماعي ، والازدهار الديموقراطي ، والتفتح الثقافي[٣٧].

تحت عباءة هذا الخطاب ، تختلف الاجتهادات الفكرية ، والممارسات العملية ، سواء من حيث المضمون أو المنهج ، وإن جاز القول إن الخطاب الماركسي يقف في طليعته ، لما يتميز به عن بقية اتجاهات الخطاب التقدمي برؤيته الموضوعية العلمية والعملية للواقع ، تاريخياً وطبقياً ، والتي تتجسد في برامج عمل تتسم بالمرحلية التكتيكية والاستراتيجية ،

---

(٣٧) للمصطلح الراديكالي استخدامان تقليديان ، الأول معرفي ويعني الرجوع إلى جذور الأشياء والظواهر .. الخ .. والثاني يشير إلى موقف سياسي موجه إلى تغييرات اجتماعية أساسية . انظر : Eisenstadt. S., op. Cit., P. 193.

والخصوصية الوطنية ، والبعد الدولي والإنساني . ورغم تباين الخطاب الماركسي ، بسبب المد والجزر الذي أصاب فصائله وتنظيماته ، فإنه قد اتخذ من دمج التحرر من الاستعمار بالتحرر الاجتماعي واحداً من إشاراته الأساسية ، « فكبار الرأسماليين الانكليز هم أصحاب المصالح في مصر . وكبار الرأسماليين المصريين هم أصحاب المصالح في انكلترا ، بحكم الترابط بين الرأسمال المصري والانكليزي الكبير . أما مكان مصالح الشعب المصري الكادح من كل هذا ، فهو شيء آخر . بل إن هذه المصالح تعارض مصالح الرأسماليين الكبار المصريين وتناقضها على خط مستقيم . فهذا يفهمنا أن الكفاح ضد الاستعمار البريطاني ليس بكاف ، وأنه يجب أن يرتبط أشد الأرتباط بالكفاح ضد شريكته الرجعية المصرية ، أي في سبيل ديموقراطية حقيقية تسود بلادنا »(٣٨).

ويمكن القول أن بدايات هذا الخطاب قد تشكلت مع كتابات شبلي شميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) ، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) ، وفرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) الذي قدم الاشتراكية على أنها « دين الإنسانية » ، وسلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) الذي جمع فكره بين الاشتراكية الفابية والعلمنة والقومية المصرية والليبرالية الغربية ، إضافة إلى مؤلفات نقولا الحداد ، ومصطفى حسنين المنصوري .

وقد اعتمد هذا الخطاب منهج الفكر العلمي كبديل للفكر المثالي ، ورفض التعصب الأثني والقومي ، ونادى بتأمين المساواة في الأجور ، وفصل الدين عن سلطة الدولة ، والتحرر من الاستبداد والبؤس ، أو بتعبير شميل « وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين »(٣٩).

وكان تكوين الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠ ، والذي تغير اسمه إلى « الحزب الشيوعي المصري » بعدها بعامين ، بمثابة الإطار التنظيمي لهذا الخطاب . وقد ضم الحزب مجموعة من المثقفين وأفراد الجاليات الأجنبية وفصيل من العمال الذين أسهموا في ثورة ١٩١٩ ، ودعا إلى التحرر من الاستعمار و«إبطال الملكية الشخصية ، وتجديد النظام على قاعدة الملكية الجماعية »(٤٠) ، وجاء في برنامجه المطالبة بإلغاء الامتيازات الأجنبية ، وتأميم قناة السويس ، ومصادرة جميع الأراضي المملوكة للأفراد ، والتي تزيد عن مائة فدان دون تعويض ، وتوزيع ما يزيد منها على الفلاحين الذين لا ملك لهم ، وتنظيم مجالس سوفياتية لفقرائهم ، وإلغاء نظام ملكية العزب ، وإلغاء ديون الفلاحين(٤١).

---

(٣٨) د. عبد العظيم رمضان الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٤٨

(٣٩) الياس مرقص · تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٢٧١.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٨٠.

(٤١) د. عبد العظيم رمضان ، مرجع سابق ، ص ٤٧

وفي أعقاب الحرب العـالمية الثـانية ، تصـاعد مـد هذا الخـطاب ، نتيجة تصـاعد المواجهة مع الاستعمار ، وتبلور وعي الطبقة العاملة الصناعية ، وتنـامي أيديـولوجيتها ، وظهور المنابـر السياسيـة المعبرة عنهـا ، ساعـد عليه صــدور لائحة العمل عام ١٩٤٤ ، والاعتـراف باتحـادات العمال الصنـاعيين ، واستقـلالهـا عن الطبقـة العـاملة الأجنبيـة والبورجوازية المصرية ، وانتشار حركة تكوين النقابات ، ودخول الرأسمـالية (الوطنيـة) إلى ميدان الاستغلال الاقتصادي إلى جانب الرأسمالية الأجنبية ، مما ترتب عليه أن العمل الوطني بالنسبة للعمال أصبح يعني التحرر الوطني والتحرر الاجتماعي في مواجهـة قوى الاستغلال والسيطرة الأجنبية والمحلية .

بعد هذه الفترة ، تعددت تعبيـرات الخطاب الراديكـالي بسبب تعدد قـوى اليسار ، الذي مثل حصيلة موضوعية للصراعات والتغييرات التي واكبت تطور الحركة المصرية من ناحية ، ونتيجة أن الاشتراكية ـ من ناحية أخرى ـ في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية واندلاع حركات التحرر الوطني على نحو يزاوج بين الاستقلال السياسي والاقتصادي ، لم تعد تشكل قوة جذب للطبقة العاملة وحسب ، بل لقطاعات واسعة من أبناء الطبقة الوسطى بأفكارهم واتجاهاتهم الإصلاحية .

ومع قيام نظام يوليو ١٩٥٢ ، تفاوتت مواقف الفصائل الماركسيـة منه بين النقـد ، والتأييد ، والتعاطف ، والتحفظ .

ويمكن القـول إن الإطار المرجعي للخـطاب قد تمثـل أساسـاً في شروح بعض من نصوص ماركس ، ولينين ، عبر عدد من الدوريـات ، والنشرات ، وأدوات التثقيف ، والتي استندت إلى مبادىء الإشتراكية العلمية ، واعتبارها من وجهة النظر المعرفية هي النظرية التي ينبغي تطبيقها لفهم بنية المجتمع المصري وحركته ورسم آفاق تطوره .

وقد كان لهذا الخطاب فضل تقديم أبعاد جديدة في النضـال ضد الاستعمار والربط بينه وبين الاحتكارات الأجنبية ، وفضح الطابع الطبقي الاستغلالي ، ومساهمته في تشكيل الوعي السياسي داخل النقـابات التي امـدت الحركـة الوطنية بمنـاضلين تبنوا طروحـات النضال الطبقي ، إضافة إلى تكريسه لقضايا الديمقراطية والعصرية ، ودعم حركات التحرر وثوراتها الوطنية ، وإن اتسم ـ رغم هذا ـ بمآخذ نجملها على النحو التالي :

١ ـ تشرذم قواه وفصائله ، وهو ما انعكس على تعدد اتجاهاته ومنابـره ، يدل على ذلـك مجـلات (التـطور) ١٩٤٠ ، و(الفجـر الجـديـد) ١٩٤٥ ، و(صـوت الشعب)، و(المجلة الجـديـدة) ١٩٢٧ ، و(الكـاتب) ١٩٤٧ ، و(الأديب المصـري) ١٩٥٠ ، و(الجماهير) ١٩٤٧ ، و(الميدان)، و(الملايين) و(الواجب) ، و(راية الشعب).

٢ ـ أن بعضاً من (فقهاء) الماركسية قد تعامل معها كعقيدة ناجـزة ، لا على أنها تقوم على منهج نقدي ، وهو ما أدى بها إلى إغفال الخصوصية باسم النظرة الكلية ، وإلى

عدم مفصلة النضال الوطني مع الكفاح الطبقي في وحدة تستطيع قيادة الجماهير إلى الاستقلال والاشتراكية ، وإلى وضع البعد القومي في مرتبة ثانوية ، حيث بقي في أدبيات هذا الخطاب حديثاً سياسياً في معظمه .

٣ ـ أنه على كثرة الشروح والتفاسير، لا نكاد نعثر فيه على كتابات مصرية تتبنى الصياغة التنظيرية ، فتحلل بأصالة وعمق للمقولات التي طرأت على المجتمع المصري ، وهو ما قد يبرره غلبة النضال السياسي اليومي على الإنشاء النظري .

٤ ـ أن مفكريه لم يقدموا على ترجمة الأعمال الماركسية التأسيسية بشكل منظم إلاَّ في فترة متأخرة ، وتم ذلك بصورة غير منهجية ، وبعيدة عن تناول الينابيع والمتون ، وبمستويات متفاوتة من الدقة والجودة في الترجمة والنقل .

٥ ـ أن صياغات منه كانت ـ ولا زالت أقرب الى خطاب مثقفين بورجوازيين صغار، يهتم بالمحافظة على ادعاء قيادة الجماهير ، فلم يقدم سوى تحليلات ذاتية نهضت على أساس أن النخبة ـ وليست الجماهير ـ هي صانعة التغيير .

ولقد نتج عن هذا ، أن الخطاب الريديكالي لم يمتلك بعد ناصية الشارع المصري أو يهتدي إلى اللغة القادرة على تحريك الجماهير الشعبية وهو أمر يعود في الأساس إلى الطابع العام المجرد له ، وإلى وقوعه غالباً بين مستلزمات التكتيك ومتطلبات الاستراتيجية ، مما جعله لم يبلغ بعد مستوى التعرف الدقيق على مشكلات الجماهير العينية ومطالبها واحتياجاتها .

ورغم ذلك ، يجوز القول أن دقة الشرط التاريخي ، وعدم التحقق النسبي التحتي ، وسيطرة الجهاز المعرفي للايديولوجية التبريرية بفئاته وتشريعاته وتنظيماته وإجراءاته ، وغلبة المناخ اللاديموقراطي ، قد حالت دون فاعلية هذا الخطاب ، خاصة في ظروف الوقوف أمام كل فكر تجديدي مهما كانت هويته ، إذا لم يلائم ذهنية السلطة .

ثالثاً ـ الخطاب القومي :

ورغم عدم التفات ثورة ١٩١٩ إلى البعد القومي ، وخلو دستور ١٩٢٣ من أي إشارة إلى انتماء مصر العربي ، مقابل التأكيد على مفهوم (الأمة المصرية) ، لانشغالها بقضيتها الوطنية ، فقد ساعدت على بزوغ هذا الخطاب عدة عوامل ، أهمها صدور وعد بلفور عام ١٩١٧ ، وقيام الحرب العالمية الأولى . التي نقلت (الوطن) العربي من السيطرة العثمانية الواحدة إلى السيطرة الأوربية المتعددة ، وكذلك إلغاء الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ ، وضرب الشريف حسين ومشروعه عام ١٩٢٥.

ورغم ذلك ، ظل الاتجاه إلى العروبة كامناً في مصر ، تشهد على ذلك نصيحة الشيخ محمد عبده لرجل خامرته الفكرة ، بعدم طرحها كي لا تقع فرقة بين العرب والدولة (العلية)

بينمـا الاستعمار واقف لهم بـالمـرصـاد[٤٢] ، وقـول لطفي السيـد « لم أره في مصلحـة مصر »[٤٣] ، وتشكك بهي الدين بركات ، وخليل مطران وغيرهما بصدد الوحدة العـربية ، في استطلاع أجرته معهم مجلة (الهلال) عام ١٩٣٨[٤٤].

على أن ذلك لم يمنع ظهور تنظيمات حققت إلى حد ما تواصلاً مع الفكرة القومية وإن لم تستوعب الظروف الموضوعية في الواقع العربي ، ولم تقم على استكشاف التناقضـات التي تحكمه ، وإن جاز القول إن الفكرة بدأت رويداً في التبلور كمنـظور تكويني تـاريخي يتضمن بعداً تحررياً معادياً للطورانية والاستعمـار ، وبعدهمـا الصهيونيـة والامبريـالية ، ولتكتسب في بعض فصائلها بعداً اجتماعياً هو العداء للرأسمالية ، أو على الأقل التناقض معها .

من هذه التنظيمات ، كانت « جمعية الرابطة الشرقية » التي تـأسست عام ١٩٢٢ ، في ثوب ديني وبمفهوم فكري وتحت عباءة « الشرقية » ، وكـان أهم دعاتهـا عبد الحميـد البكري ، وأحمد شفيق ، ورشيـد رضا ، وأحمـد زكي (شيخ العـروبة)، والشيـخ محمد بخيت ، وأصدرت مجلة (الرابطة الشرقية) في اكتوبر ١٩٢٨ ، بهـدف « نشر المعـارف والآداب والفنون الشرقية على اختلاف أجناسـها وأديـانها »[٤٥] ، وهـو ما خلق نـوعاً من الخلط بين الشرقية والعروبة والإسلام ، لكنها مع ذلك مثلت ومضة تنظيمية لم تعمر طويلاً لافتقارها إلى قاعدة جماهيرية .

كذلك بدأ البحث عن هوية مصر العربية عنـد محمد علي علـوبة عـام ١٩٣٠، وأزرها عبد القادر حمـزة ، وعبد الـرحمن عزام ، ومحب الـدين الخطيب ، وعبد الله عفيفي، وفتحي رضوان ، وزكي مبارك ، وزكي إبراهيم ، وعلي الجندي ، وتمثل آراؤهم « أول كتابـات في الثقافة المصرية تعبر بهذا الوضوح والحسم عن انتماء مصـر الشعوري والسيـاسي الى العروبة بمفهومها القومي الحديث »[٤٦].

---

(٤٢) محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الإمام ، القاهرة ، مطبعة المنار ، الجزء الأول ، ١٩٢١ ، ص ٩١٢.

(٤٣) احمد لطفي السيد : قصة حياتي ، القاهرة ، كتاب الهلال ، فبراير ١٩٦٢ ، ص ١٢٧.

(٤٤) مجلة (الهلال) العدد الثالث ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٢٧ـ ٣٢.

(٤٥) د. احمد عبد الرحيم مصطفى . تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٨٨.

(٤٦) د. محمد جابـر الأنصاري: تحـولات الفكر والسيـاسة في الشـرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠)، سلسلة عـالم المعرفة ، الكويت ، نوفمبر ١٩٨٠ ص ١٤١.

ويمكن الرجوع فيما يختص بالفكرة القومية في مصر إلى المراجـع التالي Ahmad, J.M.: The intellectual origins of Egyptian nationalism (London, Oxford university press, 1960, PP. 58- 112), Lindau, J.M. : Parliaments and parties in Egypt (N.Y., Praeger, 1954, PP. 37- 140), Colombe , M. L'évolution de L'Egypte: 1924- 1950, (ParisMaison neuve,1951, PP. 162- 176).

وانظر كذلك : انيس صايغ : الفكرة العربيـة في مصر ، مـطبعة غـريب ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ص ٥١ ـ ٥٧ ، و١٠٧ـ ١١٧.

وخلال الحربين ، لم يرفض الأخوان المسلمون الوحدة العربية ، وإن اعتبروها خطوة أولى نحو الوحدة الإسلامية الأشمل ، وهو ما طالبت به كذلك جمعية الشبان المسلمين ، وجمعية مصر الفتاة عام ١٩٣٣.

ومع نهاية الأربعينات ، ظهرت شخصيات سياسية ومفكرون بارزون كرسوا جهدهم من أجل العروبة ، مثل عزيز المصري ، ومكرم عبيد ، وساطع الحصري ، ومنصور فهمي . ونشأت جمعيات قومية عديدة ، منها (جماعة الأنصار) التي اهتمت بالفكرة العربية من وجهة نظر إسلامية ، وحددت عبر مجلتها (الأنصار) أهدافها في تحرير العقل العربي من الثقافة (الوثنية) ، وتوطيد البعد القومي كامتداد للثقافة الإسلامية ، وكانت تؤمن أن (الانقاذ) سيأتي من الصحراء ، على أساس أن مجتمع البادية أكثر قدرة في الحفاظ على التراث والقيم العربية والإسلامية من المجتمع الحضري[٤٧].

من هذه الجمعيات كذلك (جمعية الاتحاد العربي) التي أسسها فؤاد أباظة عام ١٩٤٢ ، ودعت إلى إنشاء اتحاد عربي ، وفتحت فروعاً لها في بعض العواصم العربية ، وساعدت حركات الاستقلال في الشام ، وأعلنت في برنامجها تحديد الكيان العربي وتعريف الهوية القومية ، وصاغت مشروعاً للتكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ، وعبرت عن أيديولوجية الديموقراطية البورجوازية .

كذلك ظهرت جمعيات أخرى ، منها (المؤتمر العربي العالمي) عام ١٩٥٠ ، و(جماعة الوحدة العربية) التي أسسها أسعد داغر ، و(جامعة العروبة) .... الخ.

ولقد أرادت بريطانيا أن تساير هذا التيار القومي ، وبخاصة حين أدركت مدى السخط الذي أثاره قضاؤها على حركة رشيد عالي الكيلاني بالعراق ، في الوقت الذي كانت بحاجة إلى مساندة العرب لها أثناء الحرب العالمية الثانية ، فدعت العرب إلى توحيد صفوفهم ، وهو ما تمخض عن قيام جامعة الدول العربية .

وكانت بريطانيا تهدف من هذا إلى تكتيل الشرق العربي في منظمة اقليمية تساعد على مقاومة (التغلغل) الروسي ، وتعزز الوجود البريطاني ، وتحافظ على سلامة مواصلات الامبراطورية وعلى موارد النفط الوفيرة في العراق ومنطقة الخليج العربي .

وكان دخول مصر حرب فلسطين عام ١٩٤٨ تطوراً حاسماً في اتجاهها العربي ، الذي تبلور عقب معركة السويس عام ١٩٥٦ ، حين تنبه المشروع الناصري إلى إدراك أهميته ، وساعد عليه اكتسابه تأييداً متزايداً بين صفوف المثقفين .

ولعله يمكن التمييز بين اتجاهين أساسيين في الخطاب القومي :

---

(٤٧) الف احمد صبري منظر (جماعة الأنصار) كتابين ، اولهما (قناع الفرعونية) عام ١٩٤٣ ، والثاني (ضوء في تاريخ التوحيد) عام ١٩٤٥ . لمزيد من التفصيل، انظر : د. عاصم الدسوقي : مصر في الحرب العالمية الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٥ ص ٢٧٥.

١ ـ اتجاه قومي مثالي ، ينهض على فكرتين أساسيتين هما : جوهر الأمة العربية ، وبلاغة لغتها ، ويرفض الارتباط بالدين ، ويرى إلى الوحدة دون أن يضع في اعتباره التمايز والتنوع بين الأقطار العربية ، وتمثله كتابات ساطع الحصري (١٨٧٩ ـ ١٩٦٨) الذي اشتهر باسم « أبو خلدون » ، والذي يعد علامة بارزة لهذا الاتجاه خاصة في فترة الازدهار القومي للناصرية وارتباطه بها ، ويؤخذ عليه تبنيه رؤية تتسم بالمثالية المجردة للحركة التاريخية والاجتماعية للجماهير العربية ، وذلك لتجاهله أو إغفاله البعد الطبقي في صراعها السياسي والاجتماعي[٤٨].

٢ ـ وهناك الاتجاه الآخر ، الذي يرى التمايز والاختلاف والتنوع في إطار الوحدة ، ويرى الوحدة عبر هذا التمايز ، ويدرك القومية العربية كعملية نضالية تاريخية ديموقراطية ذات أبعاد ومستويات مختلفة ، وهو ما تمثله فصائل من القوميين التقدميين لم يتح لها في مصر ـ خاصة في فورة المد القومي أيام الناصرية ـ أن تؤكد منطلقاتها .

عموماً يمكن القول بأن الخطاب القومي قد نهض عبر مسيرته على فكرتين أساسيتين ، هما جوهر الأمة وبلاغة النص ، واتخذ في صياغته الأيديولوجية الجوهر بديلاً للنظرية ، وأحل البلاغة محل الممارسة ، مما حدا به ألا يتمثل في طروحاته بعداً اجتماعياً تاريخياً ، بقدر ما نشد معنى علوياً خارج إطار المجتمع والأحداث ، وتعلق بمكونات غلب عليها الطابع الانفعالي وافتقاد الحس التاريخي .

ذلك أن اعتبار القومية أمراً (أزلياً) و(خالداً) ، ينفي نموها وتجاوزها ، ويجعل التطور الذي يصيب (الأمة) مجرد تحولات كمية على سطح « الخصائص الأصيلة الثابتة الخالدة للأمة العربية » وهو ما يحول مكونات اللغة والاثنولوجيا والجغرافيا والتاريخ إلى صيغ إنشائية تسودها الرطانة الشعارية المجردة .

رابعاً ـ الخطاب الإسلامي :

افتقدت صيغة استعادة الدولة الإسلامية كما تبدت في تيار الجامعة الإسلامية ـ عند نهايات القرن الماضي وبداية الحالي ـ إلى مقوماتها الاجتماعية الاقتصادية .

ذلك أن المشروع الاقتصادي الذي كان أساس توحيد مناطق واسعة نسبياً في التاريخ الإسلامي العربي ، ومنطلق نشوء دول مركزية قبل القرن الرابع عشر الميلادي ، قام على تحالف بين أعيان المدن والتجار وكبار رجال الدين والقبائل ، وهو ما دعا إلى أن

---

(٤٨) لا يدخل الدين في اسس تكوين الأمة العربية عند ساطع الحصري . فبقوله « إن أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ .. ولكن لا وحدة الدين ولا وحدة الدولة ولا وحدة الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية » . لمزيد من التفصيل ، انظر : ساطع الحصري : أبحاث مختارة في القومية العربية (١٩٢٣ ـ ١٩٦٢) ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٤ ، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩

تتوحد سياسياً مجموعة مراكز المواصلات والأسواق والمحطات التي تربط بين عوالم وحضارات غنية ، تنتج فائضاً يقتطعه تحالف الدولة القائم (تجار - رجال دين - أعيان - قبائل) ويقوم بتوزيعه .

وفي الوقت الحاضر ، لم يكن هذا التحالف مؤهلاً لطرح هذه الفكرة ، بالنظر إلى ظروف هيمنة المتروبول ، ومناخ الكيانات المستقلة نسبياً ، والتي تمت ولادتها تباعاً .

ويبدو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) كالأب الروحي لتيار الجامعة الإسلامية حديثاً ، ومن بعده الكواكبي . وهو تيار آمن بامتزاج العروبة بالإسلام ، والتشديد على أهمية ترابطهما العضوي والعمل على تجديد الروح الحضارية للأمة العربية الإسلامية .

وقد مثلت عشرينات القرن الحالي المصرية مرحلة انتعاش الدعوة العلمانية Secularization[٤٩] ، إذ تجلت في هذه الفترة صحوة الحركة الوطنية بكل طوائفها ، وانحسار ظل أفكار الجامعة الإسلامية التي رادها الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده ، وخروج مصر من عالم (العثمانلي)، وزهاوة الليبرالية ، وتسارع وتأثر التغريب ، والانبهار

---

(٤٩) يقدم جوزيف مغيزل تعريفاً لمفهوم « العلمانية » مستوحى من مبادىء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، الذي اقرته كافة الدول الأعضاء المشتركة في هيئة الأمم المتحدة . وقد نصت المادتان الأولى والثانية من الإعلان على ما يلي :

المادة الأولى يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

المادة الثانية . لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين او الرأي السياسي او أي شيء آخر .

ثم جاءت تطبيقاً للإعلان ، الاتفاقية الدولية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية الصادرة في ١٦ ديسمبر ١٩٦١ ، التي اقرتها جميع الدول بما فيها الإسلامية والعربية ، فنصت في مادتها ١٨ على ما يلي : لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة ، ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره ، وفي أن يعبر منفرداً أو مع آخرين ، بشكل علني ، عن ديانته ، أو عقيدته ، سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو العقيدة أو الممارسة أو التعليم ، وانه لا يجوز اخضاع احد لإكراه من شأنه أن يعطل حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها ، وانه تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون ، والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية ، وأنه تتعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية باحترام حرية الآباء والأمهات والأولياء القانونيين ، عند إمكانية تطبيق ذلك ، في تأمين التعليم أو الأخلاق لأطفالهم تمشياً مع معتقداتهم الخاصة .

من هذه المبادىء، يستخلص مغيزل أسس النظام العلماني ، التي يراها في حياد الدولة تجاه المعتقدات الدينية، والحرية الدينية ، وحرية التعليم الديني ، وحرية امتلاك المؤسسات الدينية للأموال الثابتة وغير الثابتة اللازمة لنشاطها ، وهو ما يعني لديه أن العلمانية لا تمس بالمعتقدات الدينية ، بل يحترم إيمان جميع المواطنين ومؤسساتهم الدينية وتحميهم في ممارسة شعائرهم انظر : جوزيف مغيزل . « الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية » في (المستقبل العربي) ، العدد ٢٦ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ابريل ١٩٨١ ، ص ص ١٠٠ - ١٠١

بالنمط الغربي على مستوى الصفوة ، وتزايد الهوة الطبقية .

وقد ساهم في هذا الانتعاش حركة كمال أتاتورك (١٨٨٠ ـ ١٩٣٨) بتركيا التي ظهرت في عقر دار الخلافة ، وطرح دستور ١٩٢٣ كإطار للنظام السياسي ، وهو دستور ليبرالي ، نص على حرية الرأي وعلى المساواة بين المصريين جميعاً ، ورفض تمثيل الأقليات(٥٠).

كذلك شهدت هذه الفترة كتابات منصور فهمي الأولىٰ ، وازدياد حركات التبشير ، وأزمة « الإسلام وأصول الحكم » عام ١٩٢٥ لعلي عبد الرازق ، ودعوته بأن الخلافة ليست مقتضىٰ دينياً شرعياً ، وأزمة « في الأدب الجاهلي » عام ١٩٢٦ لطه حسين ، ومعارضة اتصال الإسلام بنظام الدولة ، كما بدت في صحيفة محمود عزمي « الاستقلال » ومهاجمته للنص في الدستور على أن الإسلام دين الدولة ، واعتبره (بنداً مشؤوماً) .. كل هذا أوجد مناخاً مواتياً لردة فعل ديني على ذلك الانتعاش ، تمثل في ظهور ونشأة جمعيات دينية ، أشار دين J.H. Dunne إلى أن العدد الذي استطاع أن يحصيه وقتذاك بلغ ١٣٥ جمعية(٥١). أظهرها حسب الترتيب التاريخي جمعية الشبان المسلمين عام ١٩٢٧ ، والتي ضمت « الغيورين على الدين من ذوي العلم والوجاهة والمنزلة ليمارسوا من خلالها الوعظ والارشاد(٥٢) ، ثم جمعية الأخوان المسلمين ، تبعتها جمعية الأمهات المسلمات عام ١٩٢٩ ، وجماعة شباب سيدنا محمد التي انشقت عنها ، ومثلت التيار المتطرف عام ١٩٤٠. وعلى تشارك اتجاهات الخطاب الإسلامي لهذه الجمعيات في خطوط عريضة كالتدعيم النظري للعقيدة ، ومحاربة مظاهر الإلحاد واستيراد (الأفكار) الغربية ، إلَّا أن اختلاف الملابسات والأوضاع التاريخية والاجتماعية ، والتباين داخل تياراتها ، قد انسحب على موقفها من قضايا التوفيق بين المشيئة الإلَٰهية والإرادة الإنسانية ، والنقل والعقل ، والنصّية والتأويل ، والدين والمدنية ، والتراث والتجديد ، مما جعل هذه الاتجاهات مرشحة لاستمرار المتحاور لا المتجاور ، ولتعميق الفواصل بينها ، وتعديل أوزانها النسبية .

وبصورة عامة ، يمكن القول أن المشهد الفكري للخطاب الإسلامي توزعته اتجاهات أربعة :

١ ـ اتجاه أصولي ، يحاول المشاركة في صياغة المشروع الوطني بحسب معطيات الشريعة ومعاييرها ، بأن يقبل من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكامها أو ما

---

(٥٠) د. محمد حسين هيكل : مذكرات في السياسة المصرية ، الجزء الأول دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١١٨.

(٥١) Dunne, J.H. Religious and political trends in modern Egypt, Washington, 1950, p. 30

(٥٢) حسن البنا : مذكرات الدعوة والدعاة ، المكتب الإسلامي ، بيروت الطبعة الثالثة ، ١٩٧٤ ، ص ٥١.

يمكن تبريره داخلها ، وهو ما نجده في الأزهر الرسمي ، الذي اعتمد الاستناد غالباً إلى السلطة الحاكمة (أو ولي الأمر) ومثل أحد الأدوات الوظيفية التي استخدمتها في محاولتها لتأصيل شرعيتها وتبرير سياستها لدى الجماهير ، بتقديم تفسير أيديولوجي ـ ديني للأحداث والظواهر الاجتماعية والسياسية ، يتمحل قاعدة أخلاقية وموروثاً إسلامياً ، وإن جاز القول إنه كان يخرج أحياناً في بعض تأويلاته ومواقفه على هذا التفسير ، عندما كانت تقوم سلطة ذات طابع وطني تقدمي .

٢ ـ اتجاه اعتراضي ، تغلب عليه الحركة والتنظيم ، وتستبد به المراوحة وتغيير الأساليب ، وتمثله جماعة الأخوان المسلمين ، التي هدفت في بداية دعوتها معارضة التغريب والتبشير ، والإقرار بأن الميزان الذي يجب أن توزن به كل الأمور هو القرآن والسنة ومواقف الصحابة والتابعين ، دون الإغراق فيما عدا ذلك مما كان مبعث خلاف ديني بين الفرق الإسلامية[٥٣].

ويبدو هذا الاتجاه بشكل أوضح لدى جماعة شباب سيدنا محمد التي اتخذت مواقف متشددة إثر انشقاقها ، ليطوره بعد ذلك الاتجاه القطبي الرافض لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته ، ووصمها بالجاهلية .

٣ ـ اتجاه إصلاحي ، حاول متابعة منهج الشيخ محمد عبده في تحديث الثقافة الدينية التقليدية ، باعتماد منهج إصلاحي يقوم على المرونة في استخدام مبدأ « الصالح المرسل » ، وإجازة « الضرورة » و« العرف » ، والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة ، والدين والعقل ، والشريعة والفقه ، واعتماد العقل والحرية والعدل ، وتمثله كتابات قاسم أمين ، وعبد العزيز جاويش ، وأمين الخولي ، ومحمد خلف الله ، وعبد العزيز كامل ، وكمال أبو المجد ، على تراوح بينهم في النظرة إلى التراث والنموذج الحضاري الملائم ، وهو ما قد يسم هذا الاتجاه بالخلط واللاتماسك ، والارتباط في أحيان بإصلاحية رأسمالية الدولة الوطنية .

٤ ـ اتجاه ما ورائي ، ينشد البحث عن الطوباوي داخل الذات لا خارجها ، بواسطة نشاط صوفي ، ووفق مجاهدات فردية ، تعبر عنها مفاهيم : الزهد ، والكشف ، والعرفان ، والتجلي ، والتوسل ، والظاهر والباطن .. الخ، من التي تمتلك غناها الدلالي ، وتعبر عن مأزق العقل الذي لم تتح له إمكانية أن يستوعب ما يحصل ويحس ويرغب . وهذا الاتجاه تلقى مطبوعاته واحتفالاته وأقطابه دعماً من الدولة ، وتمثله كتابات محمد الحافظ التجاني ، ومحمد الغنيمي التفتازاني ، وإبراهيم أبو خليل ... الخ[٥٤].

---

(٥٣) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة ، ١٩٥١ .

(٥٤) ربما مثلت (الرسالة القشيرية) الحروف التأسيسية للخطاب الصوفي ، حين حددت اتجاهات عشرة لمراتب =

بين هـذه الاتجاهـات ، لعبت جماعـة الأخوان المسلمين الدور الأسـاسي والبارز ، والتي ابتدأت كجماعة دينية تضم نفراً من المنتمين إلى الجمعية الشرعية ، وأنصار السنة المحمدية ، والشبان المسلمين ، والحزب الوطني ، وتستهدف غايات دينية واجتماعية ترمي إلى « تـربية الأمـة ، وتنبيه الشعب ، وتغييـر العرف العـام ، وتزكيـة النفوس ، وتـطهيـر الأرواح »[٥٥] ، وطمحت بتعبير مؤسسها حسن البنا أن تكون « دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة للإسلام في معينه الصافي ، وطريقة سنية لأنهم يحملون أنفسهم على العمـل بالسنة المطهرة ، وحقيقة صوفية ، وهيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم ، وجماعة رياضية ، ورابطة علمية ثقافية ، وشركة اقتصادية ، وفكرة اجتماعية »[٥٦].

وفي ظل المد الوطني ، ظلت دعوة الجماعة ضعيفـة وذات توجهـات دينية ، لكنـه مع توقيع معاهدة ١٩٣٦ وبداية تباطؤ الحركة الوطنية ، تحولت إلى جماعة سياسية ذات حركة طليقة عن الخضوع لمعايير الأحكام السياسية السائدة ، أو للسياق العام للحركة الوطنيـة ، ساعد عليها غموض أهدافها وعدم تحدد برامجها ، وتراوح أدبياتها في هذا الصدد[٥٧] .

وقد ساهمت ظروف الحـرب العالميـة الثانيـة بما جلبتـه من ازدياد حـدة الصراع الطبقي ، ونشاط الجماعات الماركسية ، في أن تحتل الجماعة قاعدة جماهيرية نسبية بين جماهير البورجوازية الصغيرة في المدن ، خاصة مع عـدم إتاحـة الفرصـة للبورجـوازية الوطنية بعد الحرب كي تمارس دورهـا ، ووصولهـا إلى حالة من المـأزق أمام التحـديات الداخليـة والخـارجيـة، وازديـاد التبعيـة للقـوى الامبـريـاليـة ، فـأخـذت الجمـاعـة على عاتقها التصدي للحركات التقدمية رافعة شعار العداء للشيوعية ومحـاربة الإلحـاد ، وشنت هجوماً مركزاً على مبدأ التأميم ، ذاكرة أن « موقف الإسلام من الأغنياء وأصحاب رؤوس الأمـوال ، أن ليس بيننا وبينهم إلاّ أداء الزكـاة » ، وتعاونت مـع قوى الرجعيـة ، وشاركت نهاية الأربعينات وبداية الخمسينـات في معارك فلسطين والقناة ، ونادت بتحديد

= التصوف يركض نحوها الخطاب الماورائي ، وتمثل مفاتيحه وتجلياته ، ومن أجل الوصول إلى هذه الرتب ، يكون « الفناء عن العادات والمألوف بامتثال المأمورات » . لمزيد من التفصيل ، انظر . الرسالة القشيرية . باب الستر والتجلي . القاهرة ، ١٩٣٧ ، بدون ذكر دار النشر ، ص ١٥ـ ١٦.

(٥٥) د. زكريا سليمان بيومي الأخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصريـة (١٩٢٨ ـ ١٩٤٨)، مكتبة وهبة، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٨٩

(٥٦) حسن البنا « رسالة المؤتمر الخـامس» في مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، طبعـة دار الشهاب ، القاهرة ، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٥٧) يرى طارق البشري ان حديث حسن البنا حول شغل الناس بالفكرة الصحيحة (الدعوة الإسلامية) عن الفكرة الباطلة (برنامج سياسي او دستوري او اقتصادي) لا يعني المراوغة أو نوعاً من صرف الانتبـاه، ولكنه كـان يعني (الطرح المضاد) . انظر . طارق البشري . الحركة السياسيـة في مصر (١٩٤٥ ـ ١٩٥٢) ، الطبعـة الثانية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ٥٥.

الملكية الزراعية ، وفرض مزيد من الضرائب على رؤوس الأموال الكبيرة[٥٨] ، كوسيلة لسحب البساط من تحت أرجل اليسار المصري ، رغم عدم خروج هذه الأفكار عن حدود الرأسمالية المرشدة ، ثم ناهضت بعد ذلك نظام يوليو ١٩٥٢ .

وهذه المراوحة في المواقف قد انسحبت تضافرياً على الخطاب الأخواني ، سواء عبر رسائل حسن البنا ، أو قرارات مؤتمراتهم ودورياتهم ، ومحاضراتهم[٥٩] ، وهو ما يمكن عرضه هنا بتفصيل ...

---

(٥٨) « من المسؤول عن ظهور الشيوعية في مصر ؟ » في مجلة « الدعوة » ، العدد ٢١، فبراير ١٩٥١، ص ١٤.

(٥٩) صدرت لجماعة الأخوان المسلمين هذه الدوريات : مع بدء نشاط الجماعة عام ١٩٢٨ ،استخدمت دوريتين موجودتين وقتئذ تميزتا بانهما قريبتين من اتجاهاتها ، هما مجلتي (الفتح) و (مجلة الشبان المسلمين). عام ١٩٣٣ ، اصدرت أولى صحفها (جريدة الأخوان المسلمين)، واستمرت قرابة خمس سنوات . وصدرت أسبوعية، ورئيس تحريرها الشيخ الطنطاوي الجوهري.بعد توقف (**المنار**) إثر وفاة مؤسسها الشيخ محمد رشيد رضا عام ١٩٣٥ ، أسند تحريرها إلى حسن البنا بطلب من أسرته ، واصدرها البنا في يوليو ١٩٣٩ ، ثم توقفت عن الصدور نهائياً بعد ان اخرجت خمسة أعداد . وذلك في سبتمبر ١٩٤٠ ، بأمر من حسين سري (باشا) عام ١٩٣٨ . اصدرت مجلة (**النذير**) لمدة سنة ونصف . ما بين مايو ١٩٢٨ إلى نوفمبر ١٩٢٩ . وكانت أسبوعية ، ثم انتقلت بعد ذلك مع صاحب امتيازها لتنطق باسم جماعة شباب سيدنا محمد المنشقة . استأجرت الجماعة عدداً من المجلات . منها مجلة (**التعارف**) التي صدرت أسبوعية ما بين عامي ١٩٤٠ - ١٩٤٢ . و(**الشعاع**) التي صدرت اسبوعية عام ١٩٤١ ، و(**النضال**) التي صدرت اسبوعية كذلك عام ١٩٤٢ ، وقد اوقف هذه المجلات حسين سري (باشا) (**مجلة الأخوان المسلمين**). ما بين ١٩٤٢ إلى ديسمبر ١٩٤٨، اسبوعية . (**الأخوان المسلمون**)، ما بين ١٩٤٦ إلى ديسمبر ١٩٤٨ ، يومية . (**الفكر الجديد**)، اصدرها محمد حلمي المنياوي صاحب دار الكتاب العربي وعضو الجماعة في النصف الثاني من الأربعينات . وأشرف سيد قطب على تحريرها فترة . (**الباحث**). ما بين عامي ١٩٥٠ - ١٩٥١ . (**الدعوة**) ، ما بين يناير ١٩٥١ إلى سبتمبر ١٩٨١ ، اسبوعية ، صدرت سرية وغير منتظمة في الفترة ما بين نوفمبر ١٩٥٤ إلى يوليو ١٩٧٦، ورئيس تحريرها صالح عشماوي (**الاعتصام**) ، صدرت غير منتظمة ما بين عامي ١٩٧٦ - ١٩٨١ . (**المختار الإسلامي**) صدرت شهرية منذ عام ١٩٧٧.

وقد قدم كاري وميشو ثبتاً غير كامل بهذه الدوريات. انظر . Carré. O.et G. Michaud (présentation): Les frères musulmans - Egypte et Syrie (1828 - 1983). Collèction archives (A). Editions Gallimard - Julliard. Paris. 1983 . P. 221.

وقدم المرجع السابق ثبتا بالمؤتمرات التي عقدتها الجماعة على النحو التالي (ص ٢٢١ - ٢٢٣) **المؤتمر الأول** ، عقد في مايو ١٩٣٣ ، وحضره حوالي ١٠٠٠ عضو اغلبهم من الحرفيين والتجار الصغار ، وانصبت اغلب قراراته على محاربة البعثات التبشيرية ، وإنشاء المدارس الإسلامية . **المؤتمر الثاني** ، عقد في فبراير ١٩٣٤ . وقام بتأسيس دار للطباعة والنشر ، وتغيير اسم جمعية الأمهات المسلمات إلى جمعية الأخوات المسلمات . **المؤتمر الثالث** ، عقد في مارس ١٩٣٥ ، واوصى بإنشاء جماعة الجوالة ، ودعا إلى إصلاح التعليم والتربية . **المؤتمر الرابع** . عقد في مارس ١٩٣٧ في ظروف مخالفة مع القصر الملكي ، وحضره حوالي ٢٠,٠٠٠ عضو . من قراراته الإعداد للمشاركة في حفلات تتويج الملك فاروق ، وإعداد الكتائب المسلحة للحرب في فلسطين ، وتغيير اسم جمعية الأخوات المسلمات إلى جمعية السيدات المسلمات . **المؤتمر الخامس** ، عقد في يناير ١٩٣٩ ، وقدم برنامجاً متكاملاً لنشاط الجماعة وحدد موقعها من الأحزاب السياسية القائمة ، وهو ما أدى إلى انشقاق « شباب سيدنا محمد » مع مجلة (النذير) عن الجماعة في نوفمبر ١٩٣٩ . **المؤتمر السادس** ، عقد في ديسمبر ١٩٤١ ، وبلغت عضويته حوالي ٦٠,٠٠٠ عضو ، وقد تمت خلاله الموافقة على المشاركة من قبل بعض الأعضاء في الانتخابات البرلمانية في يناير ١٩٤٠ ، وقد تنازلوا بعد ذلك بطلب من =

ففي بداية نشأة الجماعة ، وفي ظل السلطة الملكية ، ارتأى حسن البنا أن « دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم » ، وأن القرآن « يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة »[٦٠] ، إلاّ أنه كان ينهج في سبيل تحقيق مشروعه ، نهجاً يقوم على التحالف والتدرج ، وهو ما دفعه إلى التحالف مع القصر الملكي ومع أحزاب الأقلية آنذاك ، يشهد بذلك أن أحد القرارات الرئيسية لمؤتمر الجماعة الرابع عام ١٩٣٧ ، أنصبت حول المشاركة في إعداد حفل تتويج (الفاروق)، وأن برنامجهم للإصلاح الذي أقره المؤتمر الخامس عام ١٩٣٨ قد تم في إطار الفلسفة السلطوية السائدة ، « فنحن نسلم بالمبادىء الأساسية للحكم الدستوري باعتبارها متفقة ، بل مستمدة من نظام الإسلام »[٦١] ، وأشير فيه إلى أن من خصائص دعوة الأخوان المسلمين « التدرج في الخطوات » ، وأكد « أن وطنا كمصر جرب حظه من الثورات فلم يجن من ورائها إلاّ ما تعلمون »[٦٢].

ولم يكفر حسن البنا الناطق بالشهادتين ، بل دعا للأخذ بالمصالح المرسلة ، وإلى مرحلة نشر الدعوة « إذ ينبغي أن نبدأ بالسعي إلى تعميم الدعوة بين الناس بالحجة والبرهان ، فإن أبوا إلاّ العسف والجور والتمرد فبالسيف والسنان »[٦٣].

بعد مرحلة الانتشار الأولى ، أقبلت الجماعة على العمل السياسي ، منادية بأن الإسلام دين ودولة ، وبضرورة تحقيق الدولة الإسلامية ، فاصطدمت بالدعوة الوطنية ، ورأى البنا أن الخلاف منحصر في « أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة ، وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية ، هذه أولى . والثانية ، أن جل ما يقصدون إليه هو

= مصطفى النحاس (باشا) . **المؤتمر السابع** ، عقد في ديسمبر ١٩٤٣ ، وبلغت عضويته قرابة ٢٠٠,٠٠٠ ، وضم فئات اجتماعية كالطلبة ، والحرفيين والمتعلمين ، وتمت خلاله الموافقة على تنظيم الجماعة الداخلي ، وإنشاء نظام الأسر ، والبدء في تشكيل الشعبة العسكرية للتنظيم الخاص . **المؤتمر الثامن** ، عقد في سبتمبر ١٩٤٥ ، وبلغت عضويته حوالي نصف مليون ، وتم فيه تسجيل الجماعة قانونياً كتنظيم سياسي واجتماعي وديني (القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٤٥) . وتنظيم كتائب الجهاد إلى فلسطين ، وتنظيم كتائب الفدائيين بمنطقة قناة السويس برئاسة الشيخ محمد فرغلي **المؤتمر التاسع** ، عقد في اكتوبر ١٩٥١ ، واختير خلاله حسن الهضيبي مرشداً عاماً للجماعة ولم يختر صالح عشماوي ، وصودق فيه على صيغة اشتراك في العمل مع تنظيم الضباط الاحرار في القوات المسلحة . **المؤتمر العاشر** ، عقد في ديسمبر ١٩٥٢، ومارس ١٩٥٤ بمدينتي عمان ودمشق خلال جولة قام بها الهضيبي خارج مصر ، وأقر فيه إنشاء حزب الحرية الإسلامي ، والتفكير في توظيف الفدائيين ضد إسرائيل . **المؤتمر الحادي عشر** ، عقد في عمان عام ١٩٧٤. **المؤتمر الثاني عشر** ، عقد بالقاهرة في مارس ١٩٨٠.

(٦٠) حسن البنا . « نحو النور » في مجموعة الرسائل ، مرجع سابق ، ص ٦٣.

(٦١) حسن البنا : « رسالة المؤتمر الخامس » في مجموعة الرسائل ، مرجع سابق ص ص ١٧٢ـ ١٧٣.

(٦٢) حسن البنا : « إلى أي شيء ندعو الناس ؟ » في مجموعة الرسائل ، مرجع سابق ، ص ٤٨.

(٦٣) محمود عبد الحليم · الأخوان المسلمون ـ احداث صنعت التاريخ ، الجزء الأول ، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية، ١٩٧٨ ، ص ١٢١

تخليص بلادهم .. فإذا عملوا لتقويتها بعد ذلك ففي النواحي المادية كما تفعل أوربا الآن . أما نحن فنعتقد أن المسلم في عنقه أمانة عليه أن يؤديها وأن يبذل نفسه وماله في سبيل ذلك ، وتلك هي هداية البشر بنور الإسلام»(٦٤).

وإذا كانت فنون (الكياسة) والمهادنة والصياغات التوفيقية والممارسات المرحلية(٦٥) تمثل بعض سمات الشخصية الكارزمية فإن حسن البنا يمثل أحد نماذج هذه الشخصية خير تمثيل ، وهو ما قد يبدو خاصة في بيعة كل أعضاء الجماعة له كإمام ، كما لو كان قائداً في مجتمع العصور الأولى الإسلامية(٦٦).

وعلى ما ترى عفاف لطفي السيد ، « يبدو لبعض المؤرخين أن حسن البنا كان شديد التمسك بالمظاهر الدينية للجماعة إذا ما تولت الحكم حكومة قوية يرأسها رئيس وزراء قوي ، وكان يهتم بالآمال السياسية إذا ما وليت الحكم وزارة ضعيفة . والحقيقة أنه كان يغير أسلوبه ليوائم الجو السياسي في عصره وليحقق أهدافه الرئيسية »(٦٧).

وهذا الرأي يتشابه مع ما ذكرته كريستينا هاريس C. Harris حين ذكرت أن

---

(٦٤) حسن البنا « الأخوان بين السياسة والدين » في مجلة (الأخوان المسلمون) ١٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ هـ، ص ٧.

(٦٥) يعتمد نجاح النمط الكاريزمي في القيادة على توافر ثلاثة متغيرات تكاد تنطبق على شخصية حسن البنا ، وهي : رسالة انجازية تبشيرية ، وصفات شخصية، ثم دافع وفرصة لنشر الدعوة . لمزيد من التفصيل ، انظر Gerth, H.H. and C. Wright Mills.: Form, Max Weber - Essays in sociology N.Y. Macmillan, 1946, P.79.
وبالنسبة لأخذه بسياسة المراحل ، فلقد كان البنا دائم الإلحاح على أعضاء الجماعة ـ والشباب منهم خاصة ـ ألا يتعجلوا التنفيذ ، وهو ما توضحه هنا كلماته التي يقول فيها «أيها الأخوان المسلمون، وبخاصة المتحمسون المتعجلون منكم: اسمعوها مني كلمة عالية داوية.. إن طريقكم هذا مرسومة خطواته موضوعة حدوده .. ولست مخالفاً هذه الحدود التي اقتنعت كل الاقتناع بأنها اسلم طريق للوصول أجل ، قد تكون طريقاً طويلة ، ولكن ليس هناك غيرها . إنما تظهر الرجولة بالصبر والمثابرة والجد والعمل الدائب ، فمن اراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها او يقتطف زهرة قبل أوانها فلست معه في ذلك بحال ، وخير له أن ينصرف عن هذه الدعوة إلى غيرها من الدعوات . ومن صبر معي حتى تنمو البذرة، وتنبت الشجرة ، وتصلح الثمرة ، ويحين القطاف ، فأجره في ذلك على الله ، ولن يفوتنا وإياه اجر المحسنين . اما النصر والسيادة ، وأما الشهادة والسعادة .. ايها الأخوان المسلمون الجموا نزوات العواطف بنظرات العقول . ولا تصادموا نواميس الكون فإنها غلابة ، ولكن غالبوها واستخدموها وحولوا تيارها واستعينوا ببعضها على بعض ، وترقبوا ساعة النصر ، وما هي منكم ببعيدة » انظر حسن البنا ، رسالة المؤتمر الخامس ، مرجع سابق ، ص ١٦١.

(٦٦) يورد طارق البشري أن حسن البنا كان « يبدو إماماً تحيطه في اعين المؤمنين به سمات القداسة . ولم يكن ممن يدعي لنفسه امراً من هذا يسهل التشكك فيه ويثير النفور ، إنما كان الأمر يتم عرضاً بالإيمان البعيد . وفي مذكرات الدعوة والداعية يلاحظ حرص المرشد عند الحديث عن نجاحه في أي من أمور الدعوة الهامة ، أن يصفها بانها تمت في سهولة ويسر وبساطة (غريبة) إشارة إلى الرعاية الإلهية ، لمزيد من التفصيل ، انظر طارق البشري ، مرجع سابق ، ص ٦٤. كذلك وصفه محمود عبد الحليم عضو الجماعة ، باعتباره « قوة روحية جارفة »، وانه « كان يرى في القرآن ما لا يراه غيره » انظر . محمود عبد الحليم ، مرجع سابق ، ص ١٨٧

(٦٧) د. عفاف لطفي السيد . تجربة مصر الليبرالية (١٩٢٢ ـ ١٩٣٦)، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، ١٩٨١ ، ص ٢٤٨.

(المرشد) استطاع أن ينمي أسلوباً في العمل ذا فاعلية واقتدار ، فأكد على الطابع الديني للدعوة إذا وجد في الحكومة رئيساً قوياً ، وانغمر في الصراعات السياسية إذا وجد ضعيفاً(٦٨).

إن التوفيق والمهادنة مع السلطة ، والتدرج ، والعمل في إطار (المشروعية)، مع الغموض والتعتيم ، كانت طريقة الجماعة وأسلوب خطابها ومنحى مرشدها في المرحلة الأولىٰ من نشأتها، مضافاً إليها محاولات اختبار القوة في ظروف الاحتدام الوطني وهو ما عبرت عنه منشوراتهم السرية التي كانت تصاغ آنذاك « بكلام غير ذي هدف معين ، غير أنه كلام يلفت النظر ويثير الاستغراب » على حد تعبير أحد قيادات الجماعة(٦٩).

ولا شك أن هذا الأسلوب قد مثل نوعاً من التكتيك العملي في فترات التوسع الأولىٰ ، إذ تمكنت الجماعة من النمو تحت ستار الدعوة الدينية ، وجذب كثير من العناصر بعيداً عن صراعات السياسة ، وتكوين تشكيلاتها العسكرية « كتائب الله » ، التي بدأت منذ عام ١٩٤٠ واعتمدت شعار « أمر وطاعة » ، تمهيداً لمراحل أخرىٰ تقرب الجماعة من هدفها نحو السلطة ، وهو ما يتضح في كلمات حسن البنا : « يتساءل كثير من الناس : هل في عزم الاخوان المسلمين أن يستخدموا القوة في تحقيق أغراضهم والوصول إلى غايتهم ؟ وهل يفكر الأخوان المسلمون في إعداد ثورة عامة على النظام السياسي أو النظام الاجتماعي في مصر ؟ أما القوة فشعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته .. فالأخوان لابد أن يكونوا أقوياء ، ولابد أن يعملوا في قوة .. وأول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان ، ويلي ذلك : قوة الوحدة والارتباط ، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح .. حيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة.. أما الثورة، فلا يفكر الأخوان المسلمون فيها»(٧٠).

ورويداً ترتفع نبرة الوعيد في كلمات البنا : « ففي الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الأخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسياً وروحياً بالإيمان والعقيدة ، وفكرياً بالعلم والثقافة ، وجسمياً بالتدريب والرياضة ، في هذا الوقت ، طالبوني بأن أخوض بكم لجاج البحار ، واقتحم بكم عنان السماء ، وأغزو بكم كل جبار عنيد فإني فاعل إن شاء الله »(٧١).

وحين تعاظمت قوة الجماعة ، انفجر الصراع الدموي بينهم وبين حلفائهم في

---

(٦٨) Harris, C.F. : Nationalism and revolution in Egypt - The role of the muslim brotherhood, Mouton and Co. . 1964 . Op. 182.

(٦٩) محمود عبد الحليم ، مرجع سابق ، ص ص ١٦٨ ـ ١٧٠ .

(٧٠) حسن البنا : « إننا على اتم استعداد لبذل ضحايا اخرىٰ » في مجلة (الأخوان المسلمون)، ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٧ هـ ، ص ٣ .

السلطة ، وكانت محنتهم الأولى التي سقط فيها البنا صريعاً في ١٢ فبراير ١٩٤٩ ، لتدخل الجماعة بفقده منعطفاً جديداً .

ويجيء حسن الهضيبي ليخلف البنا في ظروف صعبة ، ممثلاً للشخصية التقليدية ، كأضعف حلقات قيادة الجماعة تاريخياً ، إن في الفكر ، أو القدرة على التأثير ، أو التمتع بإمكانات الزعامة ، خاصة وقد اعتبر داخل صفوف (المؤسسين) قيادة غير شرعية(٧٢) ، فيواصل نصف الطريق لو صح التعبير : إذ أنه يرفض الجانب السري والعسكري في بنية الهيكل التنظيمي للجماعة ، ويحرص على نهج المهادنة والتحالف مع السلطة القائمة ، وهو نهج غذته شخصيته ، وموقعه الطبقي ، وعلاقاته القرابية ، مما شكل انقساماً حاداً داخل الجماعة ، خاصة بين قيادتها المدنية وجهازها العسكري .

ومع قيام نظام يوليو ١٩٥٢ ، تبوأت الجماعة في البداية مكاناً مرموقاً ، بحكم اتصالات سابقة بينهما في ظروف حرب فلسطين ، وعمليات المقاومة المحدودة في منطقة قناة السويس ضد القوات البريطانية عام ١٩٥١(٧٣).

وما لبث التعاون بينهما أن تعثر لأن الجماعة كانت تتصرف وكأنها طليعة القوى السياسية والمحدد الرئيسي للمسار العام خارج شرعية النظام ، فهاجمت قانون الإصلاح الزراعي الذي صدر في سبتمبر ١٩٥٢ ، وطالبت برقابتها على كل القوانين والتشريعات قبل أن يتخذ النظام قراراً بشأنها ، وعارضت انشاء هيئة التحرير ، وحاربت اتفاقية الجلاء ، وطالبت بإصدار دستور إسلامي يطبق الشريعة ويبدأ بفرض الحجاب ، وأن يتم ذلك فوراً وقبل أن تحل القضية الوطنية أو الديموقراطية أو الاجتماعية ، وهددت بإحياء نشاط التنظيم العسكري إذا لم تتحقق مطالبها .

وعلى ما يرى فؤاد زكريا ، بدت العلاقة بين النظام والجماعة تتخذ نمطاً مميزاً « هو محاولة كل الطرفين استغلال الآخر لتحقيق مصالحه الخاصة ، والانتقال إلى العنف كلما أصبح التعارض بين مصالح الطرفين صارخاً . ففي العامين الأولين من عمر الثورة ، تصور الأخوان انهم يستطيعون استغلالها لصالحهم ، وتصورت الثورة أنها قادرة على استخدام الأخوان لمحاربة الأحزاب ، وحدث تحالف مؤقت ، ثم جاء الصدام »(٧٤) ، وهو صدام « كان في جوهره سياسياً لا عقائدياً ، وكان صراعاً للقوى لا صراعاً بين الأفكار »(٧٥).

---

(٧٢) لمزيد من التفصيل حول انماط السلطة ، انظر : Weber, M: The theory of social and economic organization, trans. by T. Parsons A free press paper book, N. Y 3rd ed. 1966, pp. 337-389 .

(٧٣) عبد الهادي الخطيب : الدور السياسي لحركة الأخوان المسلمين في المجتمع المصري (١٩٣٦ ـ ١٩٥٢)، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٠ ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٧٤) د. فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ، دار فكر ، القاهرة ، ١٩٨٧ ص ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٧٥) المرجع السابع ، ص ١٢٨.

وهكذا تحولت الجماعة من المهادنة والتوفيق والتدرج في ظل السلطة الملكية إلى المعارضة والصدام مع السلطة الناصرية ، وانتهى الأمر بالصدام الدموي عام ١٩٥٤ ، وبشنق عدد من قادتهم وبسجن وتعذيب ما يقرب من ألف من أعضائها ، والأهم من ذلك ظهور الخطاب القطبي وسيادته فكر الجماعة بعد ذلك .

خامساً ـ الخطاب الناصري :

لقد جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ مفاجأة لجميع القوى والأحزاب السياسية ، وكثمرة لاحتدام الصراع الطبقي ، وفشل البورجوازية الليبرالية في تحقيق آمال الجماهير في الاستقلال والتقدم والديموقراطية ، فضلاً عن بروز أوضاع جديدة في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية ، لعل من أهمها قيام المنظومة الاشتراكية فيما يقرب من ثلث العالم ، واندلاع حركات التحرر الوطني في آسيا وأمريكا اللاتينية .

ولقد استطاع نظام يوليو أن يحقق بعض التغييرات في الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، بيد أن التجربة لم تحقق إلاّ استبعاد التنظيمات الليبرالية والإسلامية والقوى التقدمية ، فضلاً عن فرضها وصاية علوية على الجماهير ، مما مكن القوى المضادة من التسلل والنمو والانتعاش ، والتمكن في النهاية من ضربها والانتكاس بمنجزاتها .

ويمكن القول إن الخطاب الناصري يعد وليد التراكم الأيديولوجي والوريث الشرعي لكافة الخطابات التي سبقته ومهدت له ، ومحاولة للاستفادة من الأزمة الفكرية التي انتابتها نتيجة عجزها عن حسم قضايا توسيع المشاركة السياسية ، والاستقلال الوطني ، والتخلص من التبعية للخارج ، والاهتمام بالتنمية الاقتصادية ، والدعوة للعدالة الاجتماعية ، وتأكيد الخصوصية الحضارية والثقافية والوطنية ، وإن لوحظ عليه سيادة ما يسمى بظاهرة التجريب الأيديولوجي.

فمن ناحية ، حكمت بنيته أهداف ومثل ، ومن ناحية أخرى تحكمت فيه فكرية البورجوازية الصغيرة ومصالحها الآنية ، وهو ما قد يفسر عدم اكتماله دفعة واحدة ، وإفرازه وثائق تأصيلية من وقت لآخر ، وإعراضه عن بناء مذهب Doctrine متكامل ، ساعد على ذلك أن مقوماته صيغت مع الخبرة والتدريج خلال الصراع اليومي المستمر ، وعبر عمليات المد والجزر الثوري[٧٦].

ولهذا الفهم لطبيعة الخطاب الناصري أهمية خاصة ، فهو لم يكن حبيس نصوص تأثرت بظروف صياغتها قد يتقادم بعضها ، على حين أن الممارسة كانت تتحمل غالباً امكان

---

(٧٦) ايغور بليايف وافغيني بريماكوف : مصر في عهد عبد الناصر ، أشرف على تعريبه عبد الرحمن الخميسي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢

قراءة جديدة في ضوء ملابسات تغيرت بغية الاهتداء بها في التعامل مع الجديد . وهذا كله لأن تلك الممارسة لم تكن في جوهرها تاريخية خالصة ، بل حركتها أهدافاً ومثلاً ، وأقعدتها مطامح ومطامع ، مما وسم الخطاب بالتدرج والذرائعية ، والمحاولة والخطأ ، كمناهج أساسية . وقد تجلىٰ ذلك في رفضه اعتناق أي نظرية أو أيديولوجية محددة ، ووصم ذلك على أنه نوع من (المراهقة الفكرية) مفضلاً عليه (الوضوح الفكري) و(التجريب)، وهو ما عبر عنه الميثاق الوطني بقوله : « إن تجربة الصواب والخطأ هي في حياة الأمم ـ شأنها في حياة الأفراد ـ طريق النضج والوضوح»[٧٧].

وقد يذكر هنا أنه لا يمكن الاعتماد على بعض وثائق الخطاب الناصري ، على اعتبار أن واحدة منها وهي كتاب (فلسفة الثورة) اعترف محمد حسنين هيكل بأنه هو الذي كتبه[٧٨] ، أو أن وثيقة أخرىٰ مثل (أزمة المثقفين) لم يكتبها جمال عبد الناصر ، لكن ما يهم في الأساس أن هاتين الوثيقتين تعبران عن الخطاب وتتسقان مع استراتيجيته .

في البداية ، عكس الخطاب الناصري مجموعة الشعارات التي كانت تسود الشارع المصري قبل يوليو ١٩٥٢ ، والتي تمثلت في القضاء على الرشوة ، وفساد أداة الحكم ، والتطهير ، والإصلاح فاكتفىٰ بها كموجهات إرشادية عامة دون أن يدخل في التفاصيل ، وهو ما تعنيه المبادىء الستة المشهورة ، كأسلوب أفضل وقتها على ضوء ميزان القوى الاجتماعية ، لتحقيق نوع من التوافق العام لكافة التيارات ، وعدم الصدور عن نظام بعينه ، بالنظر إلى تباين التوجهات الأيديولوجية لجماعة (الضباط الأحرار)، وإن ارتأى لويس عوض أن ترتيب بنود هذه المبادىء على سلم الأولويات يدل على أن الثورة كانت آنذاك ترى أعداءها قبل أن تحدد غاياتها[٧٩].

ويلاحظ صلاح عيسىٰ أنه « في داخل المبادىء الستة كان هناك العجز عن رؤية مغزى السيطرة السياسية لرأس المال ، لذلك ساد ظن ، بأن من الممكن إقامة حكومة لا تخضع لسيطرة رأس المال ، رغم أنه يسيطر على الاقتصاد ، ولم تكن الوسائل محددة . ربما كانت العدالة الاجتماعية كشعار في ذلك الوقت لا تعني أكثر من مجرد مجموعة من الإصلاحات مع بقاء التركيب الاجتماعي كما هو . أما بقية الشعارات فلم يكن هناك اختلاف عليها بين فئات المجتمع ، فالجميع يريدون جيشاً قوياً ، ويريدون تحرير مصر ، ويساندون مطلب إقامة حياة ديموقراطية سليمة . وكانت القضية هي مدىٰ شمول هذه الشعارات

---

(٧٧) الميثاق الوطني ، الباب الخامس .

(٧٨) فؤاد مطر : بصراحة عن عبد الناصر ـ حوار مع محمد حسنين هيكل . الطبعة الثانية . دار القضايا ، بيروت ، ص ٣٨ .

(٧٩) لويس عوض : اقنعة الناصرية السبعة ـ مناقشة توفيق الحكيم ومحمد حسنين هيكل ، دار القضايا ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ص ٦٢ ـ ٦٣

ونوعية محتواها ، وعكس هذا الغموض في المفاهيم حقيقة هامة هي : أن قيادة الظاهرة الجديدة لا تنتمي إلى المواقع الطبقية الرئيسية في المجتمع ، وإنما تنتمي إلى تلك الفئات الهامشية التي لا قضية طبقية حقيقة لها»(٨٠).

ومع عام ١٩٥٢ ، بدأ الخطاب الناصري تحسسه للأسئلة والأجوبة المتطلعة إلى الوعي الذاتي: «من نحن؟ نحن الشعب. ماذا نريد؟ وطناً قوياً متحرراً. كيف نحققه ؟ بالثورة السياسية والاجتماعية » ، وذلك في وثيقة (فلسفة الثورة) ، التي حدد فيها جمال عبد الناصر دوائر ثلاث تتحرك فيها الشخصية المصرية : الدائرة العربية على المستوى القومي ، والدائرة الإسلامية على المستوى الروحي ، والدائرة الافريقية على المستوى القارّي.

غير أنه بين هذه الدوائر الثلاث أشار إلى الدائرة العربية بوصفها أهمها جميعاً ، وأوثقها ارتباطاً بمصر ، « فلقد امتزجت معنا وبالتاريخ ، وعانينا معها نفس المحن ، وعشنا نفس الأزمات وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك»(٨١).

ومع استفادة الدولة الناصرية من ممارسة السلطة الفعلية وتوصلها إلى التبلور من خلال اختبارات عملية لموازين القوى الطبقية والخارجية ، وبروز الزعيم الكارزماتي بعد تأميم القناة وحرب السويس ، والذي اعتمد الأسلوب الجماهيري في غيبة أطر تنظيمية وفكرية فاعلة ، خاصة بعد انحسار الخطاب الليبرالي والديني والتقدمي ، وإقصاء ممثليهم عن الساحة السياسية ، برز مفهوم « الإشتراكية الديموقراطية التعاونية » متأثراً بالبرامج الهندية في التنمية والتطور الاقتصادي ، وبأفكار جواهر لال نهرو حول الطريق الوسط أو الخاص ، وبممارسات التجربة اليوغوسلافية التي مزجت بين الاستقلال الوطني والتطور الاقتصادي ، ومطعماً ببعض أفكار الفابيين والكينزيين مع مزيج من سمات التراث الإسلامي والوطني(٨٢).

غير أن مضمون هذا المفهوم ظل مغلولاً ومحدوداً بالآفاق الضيقة لممارسة البورجوازية الصغيرة الأيديولوجية ، وبموازين القوى الطبقية ، وبمنطق الانتقال التدريجي من مرحلة إلى أخرى ، بحيث لا يتم هذا الانتقال إلاّ بعد التأكد من نجاح الخطوة السالفة بناء على الظروف الداخلية والخارجية .

ويلوح كتاب محمد حسنين هيكل (أزمة المثقفين) الذي صدر عام ١٩٦١ ، كوثيقة

---

(٨٠) صلاح عيسى ، مرجع سابق ، ص ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٨١) فلسفة الثورة .

(٨٢) El - Ashram, M.A.: Nasser's ideology and organization - A Modernizing expriment in Egypt, (1952 - 1970), Graduate school of arts and science, New York university N.Y. 1972, pp. 119 - 121 .

أساسية ونص فارق في مسيرة الخطاب الناصري ، بين تساؤلات (فلسفة الثورة) عام ١٩٥٢، ومقولات (الميثاق الوطني) عام ١٩٦٢ ، كمقدمة لهذه المقولات ، وكتعبير عن أزمة النظام . « فالكتاب ناقش معظم المسائل الاجتماعية والسياسية المطروحة ، ولم يكن عنوانه دقيقاً إلَّا بمقدار الإيحاء بأن المثقفين السلفيين كانوا ضد الثورة بطبيعة انتمائهم الطبقي ، وأن المثقفين التقدميين كان موقفهم سلبياً »[٨٣] ، وأن الكثرة البالغة من المثقفين بعامة قدموا الولاء السياسي وليس المشاركة الفعالة ، وذكر بالذات أنهم لم ينجحوا في أن يقدموا للنظام الأيديولوجية التي كان يسعىٰ إليها . ومن ثم فإن « قيادة ٢٣ يوليو كانت على صواب مطلق بين هؤلاء وأولئك »[٨٤].

من ناحية اخرى ، كرس هيكل للاتحاد القومي . باعتباره « تنظيم شعبي على مستوى الأمة كلها يجمع جهودها على أساس من الدعوة والمشاركة الواعية .. إنه بهذا الشكل تنظيم يوفر الإطار والمجال للعمل الاقتصادي .. تنظيم يوفر الإطار والمجال للتغيير الاجتماعي في نطاق السلامة الوطنية ، تنظيم يوفر الإطار والمجال للأمن القومي »[٨٥].

وقد يمكن القول إن (أزمة المثقفين) مثل تسويغاً لمصالح الشرائح العليا للبورجوازية التي بدأت في التبلور مع عمليات المصادرة والتمصير والتأميم ، بتقديمه تعريفات متهافتة لقوى الشعب . فالفلاح « هو الذي يعيش على الأرض سواء كان مالكاً أو مستأجراً »[٨٦] ، والعامل « هو كل من يتقاضىٰ أجراً على عمله ، مهما كانت مؤهلاته العلمية ، ومهما كبر أجره أو صغر »[٨٧].

من هنا كانت دعوته إلى تذويب الصراع الطبقي عن طريق ما أسماه « التحالف الوطني » بين جماهير الشعب في تنظيم سياسي واحد تقوده السلطة ، بل وإلى الاقتداء بالنموذج الاسكندنافي أو البريطاني في مسألة المصالحة الطبقية ، « فالذين يفزعهم تذويب الفوارق بين الطبقات ، بغية الوصول إلى مجتمع لا طبقات فيه ، والذين يخلطون خلطاً بالشيوعية ، يجدر بهم أن يلقوا نظرة على المجتمع في دول اسكندنافيا ، لا بل على المجتمع البريطاني الآن ، حيث توشك الطبقات أن تتلاشىٰ في طبقة واحدة ، تشمل المجتمع كله وتضمه بجناحين من الكفاية والعدل»[٨٨].

ومع صدور ميثاق العمل الوطني في ٢١ مايو ١٩٦٢ ، هيىء للمرة الأولى أن الخطاب الناصري ، الذي كان يبدو وكأنه مجرد رد فعل خارج عنه ، يمتلك (عقداً اجتماعياً) له

---

(٨٣) د. غالي شكري النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث . دار الطليعة . بيروت . ١٩٨١. ص ٨١

(٨٤) المرجع السابق

(٨٥) محمد حسنين هيكل أزمة المثقفين . بيروت ١٩٦١ ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٨٦) المرجع السابق . ص ١١٤.

(٨٧) المرجع السابق . ص ١١٥

(٨٨) المرجع السابق . ص ١١٩

منهج وأهداف وأساليب عمل وصيغ تنظيمية ، وإن طغت التوفيقية على منحاه ، يفسرها أسلوب المرونة في صياغته كحمال أوجه ، بدرجة تسمح لكل الفئات بأن تعبر عن نفسها ، حيث طوعت نصوصه بدرجة يمكن أن يستفيد منها كل من يريد إملاء وجهة نظره ، وهو ما حدث بالفعل ، حين قدمت (لجنة المائة) تقريرها الذي ألحق به ، فجاء في تعريفه لقوى الشعب العامل ، وتعريفه للملكية ، وتذويب الفوارق بين الطبقات ، وتعريفه للاشتراكية العلمية ، تعبيراً عن مصالح الطبقة المستفيدة من عسكرية وتكنوقراطية وبيروقراطية وفئات رأسمالية ، وقيداً على محتواه الاجتماعي ، مما يسر لهذه الطبقة الوقوف إزاء استخدام الشعب للسلطة السياسية بكاملها .

إذ برغم ما يستبطنه الميثاق من بعض المفاهيم النظرية ذات البعد العقلاني والتاريخي ، ورغم ادعائه الاشتراكية العلمية ، فإنه اعتبرها « قوانين جرت صياغتها في القرن الماضي » ، ومن ثم يتعين مواجهة العالم بفكر جديد « لا يحبس نفسه في نظريات معلقة يقيد بها طاقته » ، وهو ما يعني أن هذا النص ـ الذي لم يتح للدولة الناصرية أن تحققه عملياً ، كان تعبيراً عن واقعها في تلك الفترة .

ثالثاً ـ بطاقة تعريف :

نشأ سيد قطب وعاش ابناً لذبذبات هذا المشهد الأيديولوجي وشروطه المادية ، وانخرط بقوة وإلحاح في أحداث عصره ، فعاش تجربة غنية بالتحولات ، بدأت في قريته ، وتنوعت في القاهرة ، واتسعت في الولايات المتحدة ، وازدادت حدة في معتقل طرة ، وانتهت بمأساة إعدامه .

عبر هذه التجربة ، وفي خضمها ، نبتت شخصية سيد قطب وتفاعلت واتخذت مواقفها ، وإن تخايلنا سؤال ، ونحن بصدد تقديم سيرة صاحب هذه التجربة : ما الذي يمكن أن يفيده تقديم هذه السيرة في دراسة خطابه ؟

لقد اهتم الشكلانيون الروس بالنص ، فركزوا عليه ، وتبلورت أبحاثهم بعد ذلك في اتجاه ما أطلق عليه « علم الإنشائية » La Poétique ، وصاغ جوستاف لانسون J. Lanson نظريته « الرجل وعمله » L'homme et son œuvre ، التي تقوم على فرضية التطابق أو التماثل Analogie بين الخطاب وصاحبه ، وترجع إلى ما أطلق عليه فكرة « العبقرية » Le Genie[89] ، وقدمت البنيوية التوليدية عند جولدمان مفهوم « البنية الدالة » Structure Déductif والتي يعبر عنها كاتب غير فردي ، لأنه يمثل وعي جماعته الاجتماعية[90] ، ووصل

(٨٩) لمزيد من التفصيل حول نظرية لانسون انظر Barthes, R . Critique et verité, Le seuil Paris, 1966, pp. 31 - 32.

(٩٠) Goldmann, L Op. Cit. p. 147 .

الباحث المغربي عبد الفتاح كيليطو مصطلح « إنشائية الكاتب » ، والتي يراها تختلف عن توظيف سيرة حياة الكاتب في تناول النصوص الإبداعية ، بغية الكشف عن « سرها » و« حقيقتها » على حد تعبيره(٩١).

على أي حال ، يمكن القول أن إيراد سيرة سيد قطب هنا تسعىٰ إلى استيضاح مجال خطابه وآلياته ، باعتبار أن هذه السيرة تحدد شرطاً من بين شروط اخرىٰ متعددة ساهمت في صياغة هذا الخطاب ، وفي مقاربة غنىٰ دلالته ، وهو ما قد يعطي زخماً معرفياً نحو قراءته قراءة نقدية .

ونحن نرفض هنا التحليلات والتفسيرات الفجة التي تنسب الوعي بشكل آلي إلى الإنتماء الطبقي ، كما لو أن مجرد الانتساب إلى فئة اجتماعية ، يولد لدى عضوها أيديولوجية معينة ، وهو ما لا يعني نفي تأثير الطبقة بجانب ديناميات الممارسة السياسية والاجتماعية والإرادة .

١ ـ طفل من القرية :

كانت البداية في صعيد مصر ، الذي وصفه أيلجوود B.J. Elgwood بأنه ينتج رجالاً لا يضارعهم أحد آخر في قدرتهم على الاحتمال في شارع الردانية بقرية موشا القريبة من أسيوط ، والتي ترتفع فيها مياه النيل زمن الفيضان لتفيض على أرضها ، فتغمرها ، حتى تضحى « جزيرة في وسط الماء لا يصلها بما حولها من قرىً إلَّا المراكب والقوارب»(٩٢).

ولد سيد قطب إبراهيم حسين شاذلي ، ذو الأصل الهندي في ٩ اكتوبر ١٩٠٦(٩٣) ، وهو عام شنق زهران ورفاقه بدنشواي ، والنزاع حول طابا بين تركيا وانجلترا ، ومولد حسن البنا ، وتسلم دانلوب قيادة التعليم في مصر ، وقيام (الحركة الوطنية) بجمع تبرعات لإنشاء جامعة أهلية ، زاد في حماسها معايرة كرومر (طاغية قصر الدوبارة) للمصريين أن

---

(٩١) Kilito, A. : L'auteur et ses doubles - Essai sur la culture Arabe classique, Ed. du seuil, Paris, Mars 1985, Collection poétique, p. 71

(٩٢) سيد قطب ، طفل من القرية ، مرجع سابق ، ص ص ١٨١ ـ ١٨٢ . هذا ونعتمد في إيرادنا سيرة سيد قطب على بيانات مستقاة من المصادر التالية ملف سيد قطب ، قسم المحفوظات ، إدارة القيد والحفظ ، وزارة التربية والتعليم رقم د ١٢ ـ ٥/٢١ سيد قطب ، طفل من القرية ، مرجع سابق Kepel, G.: Le prophète et pharaon - Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine, Editions la Découverte, Paris, 1984, pp. 40 - 49.

(٩٣) اكد عدد من الباحثين مسألة الأصل الهندي لسيد قطب انظر ابو الحسن الندوي مذكرات سائح في الشرق العربي ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ١٥٣ . يوسف العظم رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب ـ حياته ومدرسته وآثاره ، الطبعة الأولىٰ ، دمشق وبيروت ، دار القلم ، ١٩٨٠ ، ص ١٩ . عبدالله عوض عبد الله الخباص . سيد قطب الأديب الناقد ، مكتبة المنار ، الزرقاء الأردن ، ١٩٨٣ ، ص ٧٩

عدد حجيجهم إلى مكة أكثر إحدى عشرة مرة من طلبة مدارسهم الثـانويـة ، وقابلتهـا حملة اخرى لإنشاء الكتاتيب ، حيث الجدل كان ايامها مثاراً بين التعليم الجامعي والعام .

والأسـرة التي خـرج منهـا سيـد قـطب « ليست عـظيمـة الثـراء ، ولكنهـا ظاهـرة الامتياز »[٩٤] ، والأب « من قراء الصحف ، مشتركاً في صحيفة يومية ، وعضواً في لجنة الحزب الوطني بالقرية »[٩٥] ، والأم سيـدة متدينـة من أسرة عـريقة ، أنجبت ثـلاث بنات وثلاثة أبناء نفيسة ، وسيد ، وأمينة ، ومحمد ، وحميدة[٩٦].

تابع سيد دراسته في كتاب القرية ومدرستها الأولية ، وضمت مكتبتـه الصغيرة في منزله كتابين نال بسببهما « الشهرة عند نساء القرية وعند فريق من الشباب »[٩٧] . وهمـا « كتاب أبي معشر الفلكي ، وكتاب شمهورش الذي يحتوي على كثير من التعاويذ ووصفات البخور »[٩٨] ، حتى أنه « كان يحضر من المدرسة فيجد كثيراً من التوصيات بطلبه من عدة بيوت » ، أو يقوم بـدور الوساطة في الجمـع بين حبيبين افترقـا ، أو « يستجيب لرسائـل المحبة بين الأزواج »[٩٩].

وخلال الحرب العـالمية الأولى التي بـدأت عام ١٩١٤ ، هـاجمت الريف في أسيوط أسراب من الجراد أتت على جانب كبير من المحصولات الزراعية ، وأهلكت الدودة محصول القطن ، وصادرت السلطات العسكرية البريطانية القوت ، واشتد الخوف والفزع ، وأعلنت الأحكام العرفية .

وحين قـامت ثورة ١٩١٩ ، « زحف فـلاحو اسيـوط البؤسـاء العزل زحف الأسـود الكاسرة على مستودعات الذخيرة المحلية ، وعلى سـلاح البوليس ، فتخـاطفوه تخـاطفاً ، وتقلدوه فارغاً ومملوءاً .. وتكون في لمح البصر جيش الثورة من الجلاليب »[١٠٠]. وحاولوا الإستيلاء على ممتلكات محمود سليمان (باشا) ، وأقيمت جمهورية مـؤقتة في مـديريـة ألمنيـا المـجاورة . ممـا دفع السلطة الانجليـزية إلى إرسـال طائرتين حـربيتين ، ألقيـا نيرانهما على المتظاهرين .

---

(٩٤) سيد قطب ، طفل من القرية ، مرجع سابق ، ص ٢١

(٩٥) المرجع نفسه ، ص ٢٨.

(٩٦) كان لسيد قطب اخ ثالث مات صغيراً ، انظر المرجع السابق ، ص ١٠٨

(٩٧) المرجع نفسه، ص ١٤٠

(٩٨) المرجع نفسه ، ص ١٤١

(٩٩) المرجع نفسه ، ص ١٤٢.

(١٠٠) ذكر فكري اباظة وكان ايامها محامياً بمدينة أسيوط ، انه رجماعة من المثقفين تصـدوا للفلاحين ممن كـانوا يريدون حرق ممتلكات كبار الملاك الزراعيين لمزيد من التفصيل ، انظر ، فكري أباظة الضاحك الباكي ، الكتاب الذهبي ، مؤسسة روز اليوسف ، ١٩٥٥ ، ص ٤٣.

وقد أدت هذه الأحداث إلى تكوين « لجنة تهدئة الخواطر » من وجهاء أسيوط وكبار الملاك وضباط الشرطة فيها ، والتي كرست جهدها في امتصاص فعاليات الغضب والثورة عند الجماهير وتثبيط هممهم ، والاكتفاء برفع شعار المطالبة بالاستقلال ، وتوثيق عرى الصداقة مع الأجانب وإشاعة الثقة بينهم ، وإفهامهم مضمون الحركة الوطنية ، والقيام بحماية ممتلكاتهم ، إضافة إلى الحيلولة بين الأهالي وبين القيام بأي مظهر من مظاهر التطرف [١٠١].

وفي هذا الصدد ، أذاع محمد شريعي (باشا) منشوراً يستحلف فيه الأهالي التزام (السكينة والهدوء) « لأن تسرب روح الفوضىٰ والاعتداء أو الإخلال بالأمن بين المصريين أنفسهم ، أو علىٰ الأجانب في داخل البلاد ، يعاكس طلبات الوطنيين .. ويضر بالقضية الوطنية المصرية »[١٠٢].

أيامها كان سيد قطب يقبع في قريته ، يقرض الأشعار في الثورة ، وينتظر مغادرته لها الى القاهرة « لولا الثورة وانقطاع المواصلات واضطراب الأحوال »[١٠٣].

٢ ـ النزوح :

في قاهرة شجرة الدر ، ومحمد (بك) أبو الدهب ، والجبرتي ، والشيخ صادومة السمنودي ، والكواكبي ، كان هناك موت وميلاد ، وحركة كون وفساد ملفتة للانتباه ، في العام الذي هاجر إليها سيد قطب (١٩٢١) ، ليكمل تعليمه بمدرسة عبد العزيز الأولية .

وقتها ، لم تكن القاهرة مجرد مكان في الخريطة ، بل دراما مستمرة عبر الوقت بتعبير باتريك جديس P. Giddis. إذ كانت تعج بالساسة والأدباء والفنانين والعملاء ، يناقشون قضايا الاستقلال ، والاشتراكية ، والأسعار ، والثقافة ، وبناء صناعة وطنية ، وجشع الأعيان ، وثراء العمد من القطن ، وخراب الفلاحين ، وسلوك الأفندية ، ومماحكات الصحافة ، وتخرج الكلمات من أفواههم فيعلو ضجيجها على أصوات زهر الطاولة وكركرات الشيشة في أماكن تجمعاتهم بقهوة الفن في العتبة ، ومحل جروبي القديم بشارع المناخ (عبد الخالق ثروت)، ومحل صولف بشارع فؤاد (٢٦ يوليو) ، وقهوة ريش بشارع سليمان ، وقهوة السلام بميدان الأوبرا .

كوكبة من الشعراء تضم : أحمد شوقي ، وحافظ إبراهيم ، وعلي الجارم ، والهراوي ، وأحمد محرم ، ونصر الأسيوطي ، ومن الأدباء : المنفلوطي ، والرافعي ،

---

(١٠١) د. عاصم الدسوقي كبار ملاك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري (١٩١٤ ـ ١٩٥٢)، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٢٥٤ .

(١٠٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٥.

(١٠٣) سيد قطب ، طفل من القرية ، مرجع سابق ، ص ٦٧.

وحبيب زحلاوي ، وإبراهيم المصري ، وحسن محمود ، ومحمود عماد ، وشحاته عبيد ، ومحمود شهدي ، وأحمد الماجدي ، وطه السباعي ، ومحمود خيرت ، ومن الكتاب : سلامة موسى ، وتوفيق دياب ، ومحمود عزمي ، ومن الزجالين : بيرم التونسي ، ورمزي نظيم ، وعزت صقر ، ويونس القاضي ، وحسين شفيق المصري ، ورمضان بركات ، ومن الفنانين : نجيب الريحاني ، وبديعة مصابني ، وبديع خيري ، ومن المطربين : سيد درويش ، وداود حسني ، وكامل الخلعي ، ومنيرة المهدية ، وحياة صبري ، والست تودد ، وفتحية أحمد ، ومحمد بخيت ، وهانم المصرية ، وأمينة القبانية ، والحاج سيد صقر .

كان حديث الساعة يدور حول الارتفاع الفاحش للأسعار (٣١٢ ٪ عام ١٩٢٠) ، إذ زاد ثمن رطل اللحم من قرش صاغ إلى قرشين ، وأردب القمح من ٣٥ إلى ١٥٠ قرشاً ، كما ارتفعت أجور المنازل ، وحول نقص نسبة الموظفين المصريين في الوظائف الكبيرة من ٢٧,٧ ٪ عام ١٩٠٥ إلى ٢٣,١ ٪ عام ١٩٢٠ ، في حين ارتفع نصيب البريطانيين من ٤٢,٢ ٪ إلى ٥٩,٣ ٪[١٠٤] ، وحول ازدياد الجمعيات السرية ، كجمعية اليد السوداء ، وجمعية أولاد عنايت ، وجمعية المصري الحر ، وجمعية الشعلة ، إضافة إلى الجهاز السري التابع للجنة الوفد المركزية ، والذي يرأسه عبد الرحمن فهمي ، وكذلك حول اهتمام القيادات الوطنية بكسب ولاء الطلاب واستخدامهم في المظاهرات العامة وتنظيم جماعاتهم ، حيث كان جمهور الطلاب في المدينة يشكل أكثر أعضاء المجتمع انشغالاً بالسياسة .

وحين حصل سيد قطب على (الكفاءة) أو (شهادة أكل العيش) كما كان يطلق عليها أيامذاك ، اشتغل مدرساً أولياً في القاهرة ، وأكمل دراسته في تجهيزية دار العلوم ، ثم التحق بدار العلوم ليتخرج عام ١٩٣٣ .

في نفس العام ، قامت في مجلس النواب مناقشة حول قانون التعليم الأولي ، وكان من رأي وهيب دوس أن تعليم اولاد الفقراء يعد طفرة كبرى « لأنه خطر اجتماعي هائل لا يمكن تصور مداه ، لأن ذلك لن يؤدي إلى زيادة عدد المتعلمين العاطلين ، بل يؤدي إلى ثورات نفسية حين يتعلم ابن الصراف وابن الساعي » ، ولهذا طالب بأن « يقتصر التعليم على أبناء القادرين الموسرين من أهل القرية . حتى إذا بقيت أمكنة خالية ملأناها بأبناء غيرهم من الفقراء »[١٠٥].

وحتى لا يكون التعليم الأولي سبباً في انصراف أبناء الفلاحين عن الحقل ، اقترح النائب محمد عزيز أباظة أن يكون لوزارة المعارف « حق السيطرة والرقابة على الأطفال في

---

(١٠٤) فوزي جرجس : دراسات في تاريخ مصر السياسي ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ١٢١.

(١٠٥) د. عاصم الدسوقي ، المرجع السابق ، نقلاً عن مضبطة مجلس النواب ، ٢٣ مايو ١٩٢٣.

النصف الثاني من اليوم » ، على اعتبار أن الدراسة تشغل النصف الأول ، كيلا يعتاد هؤلاء الأطفال على حياة المدينة فيما بقي من نهار ، وذكر أنه شاهد بعضهم يذهبون إلى الحقل « بالبلاطي والجوارب والأحذية ، حاملين أدوات العمل الزراعي على أكتافهم وهم ركوب فوق الدراجات ، فإذا استمر الحال على ذلك ، سيأتي بعدهم قوم يركبون السيارات ، لا يزعهم وازع ولا يدفعهم إلى حقولهم دافع »[١٠٦] ، وأبدىٰ النائب تخوفه من أن يتحول خريجو هذه المدارس من أصحاب جلاليب زرقاء إلى « أصحاب جلاليب مكوية ».

بعد تخرجه ، عمل سيد قطب مدرساً في دمياط وبني سويف ليستقر عام ١٩٣٦ بمدرسة حلوان الابتدائية ويشتري داراً هناك .

أعجب في البداية بطه حسين ، وتركه ليتصل بالعقاد كاتب الوفد الأول أيامها ، وهو ما يشير به قوله « لقد كنت مريداً بكل معنى كلمة المريد لرجل من جيلكم تعرفونه عن يقين »[١٠٧] ، وأنتمى معه لحزب الوفد ، وتركه مع حادث فبراير ١٩٤٢ إلى حزب الهيئة السعدية ، وهو أحد أحزاب الأقلية التي كانت تتسع (لتجديدات) المثقفين ونزعاتهم الفكرية التحررية ، والذي انشق على الوفد ببعض قياداته الشعبية القديمة .

لم يكن سيد قطب مجرد تلميذ للعقاد ، بل كان أقرب تلاميذه إليه ، وألصقهم به ، وأشدهم تشيعاً لأدبه وأفكاره واتجاهاته ، حتى أن مجلة (الرسالة) ظلت بعد وفاة الرافعي تفتح صفحاتها للكتابة عنه ، وكان قطب أشدهم تهجماً عليه وإشادة بأستاذه العقاد[١٠٨].

في هذه الفترة ، مر سيد قطب بمرحلة ارتياب في عقيدته الدينية وظل كذلك لسنوات ، وهو ما ذكره للندوي ، حين أخبره أنه بعد انتقاله إلى القاهرة واستقراره فيها « انقطعت كل صلة بينه وبين نشأته الأولىٰ ، وتبخرت ثقافته الدينية الضئيلة ، وعقيدته الإسلامية ، ومر بمرحلة الارتياب في الحقائق الدينية »[١٠٩] ، وهو نفسه يعترف بهذا بعدها ، بقوله : « إن هذه الرواسب كان تغبش تصوري وتطمسه .. وتحرمني من الرؤية الواضحة الأصيلة »[١١٠].

---

(١٠٦) نفس المرجع .

(١٠٧) سيد قطب : « إلى استاذنا الدكتور احمد امين » في مجلة (الثقافة)، ١٩٥١ ، العدد ٦٦٣ ، ص ٨.

(١٠٨) امتدت حملة سيد قطب على الرافعي واشادته بالعقاد على صفحات الرسالة طيلة عام ١٩٣٨ على التقريب . لمزيد من التفصيل ، انظر البيليوجرافيا الملحقة .

(١٠٩) يعترف سيد قطب أكثر من مرة بمروره بمرحلة ارتياب في عقيدته الدينية ، منها ما ذكره بقوله : « .. فإنما عرف الجاهلية على حقيقتها ، وعلى انحرافها ، وعلى ضآلتها ، وعلى قزامتها .. وعلى جعجعتها وانتفاشها ، وعلى غرورها وادعائها كذلك » ، انظر : سيد قطب : معالم في الطريق ، من مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، رقم ١١ ، بدون تاريخ وبدون ذكر دار النشر ، ص ١٣١ . كذلك ذكر محمود عبد الحليم واقعة مقال (العري) بتفصيل ، انظر : محمود عبد الحليم ، مرجع سابق ، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(١١٠) سيد قطب ، معالم في الطريق ، مرجع سابق ، ص ١١٨.

وليس أدل على آثار هذه المرحلة من مقال نشره في (الأهرام) بتاريخ ١٧ مايو ١٩٣٤ ، دعا فيه دعوة صريحة إلى العري التام ، وأن يعيش الناس عرايا كما ولدتهم أمهاتهم ، وهي بدعة كانت وقتها تنتشر في بعض بلاد أوربا[١١١] . كذلك تتضح نزعة ارتيابه في كثير من قصائده الشعرية التي كان ينظمها أيامها .

تدرج سيد قطب في العمل بوزارة المعارف ، إلى أن أصبح مفتشاً بالتعليم الابتدائي عام ١٩٤٤ ، ثم في الإدارة العامة للثقافة التي كان يرأسها أحمد أمين في العام التالي ، وقدم كتابين نقديين : « كتب وشخصيات » ، و« النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه » ، ودخل في معارك أدبية مع مندور ، ودريني خشبه ، وسعيد العريان ، وصلاح ذهني ، وعبد المنعم خلاف ، وخليل هنداوي ، وإسماعيل مظهر ، وطه حسين ، وضعفت علاقته بالعقاد حين ثار بينهما جدال على صفحات (البلاغ الأسبوعي) حول مقدمة ديوان نشره للعقاد (أعاصير مغرب) في نهاية العشرينات[١١٢] ، وكذلك وصفه لشعر العقاد في ديوانه (وحي الأربعين) بأن فيه قسوة القالب ، مما جعل العقاد يثور عليه . وزادت ثورته حين أصدر قطب « التصوير الفني في القرآن » عام ١٩٤٥ ، وهو موضوع كان العقاد يرى أن أحداً لا يجب أن يباريه أيامها فيه . وقد شد هذا المجال انتباه قطب ، فكتب عن العدالة الاجتماعية من منظور إسلامي[١١٣]، كرد فعل للدراسات الإشتراكية التي بدأت تأخذ طريقها إلى الفكر المصري في الأربعينات ، وأخذت صلته بالأخوان المسلمين شكلاً ملموساً ، فاشترك في رئاسة تحرير مجلة (الفكر الجديد) ، وإن لم ينتم للجماعة . وكتب فيها عن الفقر والظلم والأوضاع السياسية الفاسدة[١١٤] ، ونشر عام ١٩٤٩ كتابه (العدالة الاجتماعية في

---

(١١١) جريدة (الأهرام)، ١٧ مايو ١٩٣٤ ، ص ٧.

(١١٢) وصف سيد قطب شعر العقاد في ديوان (وحي الأربعين) بأن فيه قسوة القالب ، مما جعل العقاد يثور عليه ، لكن قطب ظل مصرا على رأيه . انظر سيد قطب « معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة » في مجلة (الأسبوع) السنة الأولى ، العدد ٣٤ ، ١٨ يوليو ١٩٣٤ ، ص ٢٢.

ويشير قطب إلى رفضه ان يكون مقلداً للعقاد بقوله . « فليس بتلميذ أصيل في مدرسة العقاد من يغفل عن نفسه ليقلده . ومن يسلك طريقه ، ولا يستمد من النبع الخالد معه ، لانه إنما يضيع في هذا السلوك سمعة المدرسة الأصيلة ، وهي سمة الاستقلال في الأخذ المباشر عن الحياة » . انظر . سيد قطب « الصديقة بنت الصديق » في مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٥١ ، ١٩٤٤ ، ص ٩١

(١١٣) مجلة (الشؤون الاجتماعية)، العدد ١١، ١٩٤٤ ص ص ٢٣ ـ ٢٧.

(١١٤) لعل المقال الذي ننقله هنا يعد من ابرز الأمثلة الدالة على كتاباته وقتذاك : مشروع القانون الإسلامي رقم (١) لسنة ١٩٤٨ « وعدنا قراءنا بأن نترجم مبادىء الدين وأوامره إلى نظر وتشريعات وقوانين ، فهذا وعدنا .. بعد الاطلاع على المادة ١٤٩ من الدستور المصري التي تنص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام وعلى المبدأ الإسلامي العام الذي ينص على أن للسلطان أن يحدث من الأقضية بقدر ما يجد من مشاكل وعلى قول الفاروق عمر بن الخطاب لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضل أموالهم فرددتها على الفقراء =

الإسلام) قدم فيه محاولة لحل التناقض بين الشريعة الإسلامية وبين النظام القائم ، فبرر لهذا النظام حين ذكر فيه أن السلطات الممنوحة لولي الأمر تعطيه حق التشريع ، مهتدياً بالمصلحة المرسلة ، وسد الذرائع(١١٥).

ومع نهاية عام ١٩٤٨ ، سافر إلى الولايات المتحدة في بعثة تدريبية حول التربية وأصول المناهج. «وأول ما يلفت النظر في هذه البعثة أنها جاءت فجأة وشخصية، فلم يعلن عنها ليتقدم لها من يرى نفسه كفؤاً، خاصة وأن المبتعث تجاوز السن التي تشترط إدارة البعثات توفرها بكثير .. وواضح أن ذهاب سيد قطب إلى الولايات المتحدة كان وليد تخطيط أمريكي خفي ، بعيد عن سيد قطب نفسه بداهة »(١١٦).

خلال إقامته هناك ، بعث إلى صديقه الناقد أنور المعداوي برسالة يقول فيها : « إنني سأخصص ما بقي من حياتي وجهدي لبرنامج اجتماعي كامل ، يستغرق أعمار الكثيرين . ويكفي أن أجدك في ميدان النقد الأدبي لأطمئن إلى هذا الميدان »(١١٧).

وحين أرسل له توفيق الحكيم كتابه (أوديب) ، رد فعاب عليه استلهامه الثقافة الفنية

= أمرنا بما هو آت

المادة الأولى تكون جباية ضرائب الدخل بالنسب الآتية يعفى من الضريبة لغاية ١٠٠ جنيه في العام للأعزب، ١٥٠ للمتزوج، ٢٠٠ لمن له أولاد ـ المائة الثالثة تكون الضريبة عليها ٣ ٪ ـ المائة الرابعة تكون عليها ٤ ٪ ـ المائة الخامسة تكون الضريبة عليها ٥ ٪ ـ الألف الثانية تكون الضريبة عليها ٢٠ ٪ ـ الألف الثالثة تكون الضريبة ٣٠ ٪ ـ الألف الرابعة تكون الضريبة عليها ٤٠ ٪ ـ الألف الخامسة تكون الضريبة عليها ٥٠ ٪.. وهكذا إلى الألف العاشرة ، أما فيما بعدها فتكون الضريبة ٩٩ ٪

المادة الثانية تنفق حصيلة هذه الضريبة في الأوجه الآتية إنشاء مصانع ومرافق أعمال عامة .. ويشتغل فيها المتعطلون ـ دفع إعانات كالسابق لكل عاجز عن العمل عجزاً مطلقاً أو مؤقتاً مدة دوام عجزه ـ دفع إعانات دائمة لكل متعطل ولا يجد عملا يكفيه هو ومن يعول من العاجزين عن الكسب ، لحياة تعادل ما يحقق المبلغ الأول المعفى من الضريبة ، ويحرم من الإعانة كل عامل يأبى العمل ـ إنشاء مستشفيات مجانية ومدارس ابتدائية وثانوية وفنية بالمجان ـ يكلف موظف بإمساك دفتر حسابات كل صاحب عمل يزيد رأس ماله عن ٥٠٠ جنيه ـ يصادر جميع الربح من ٥٠ ٪ من رأس المال من كل ممول يثبت عليه أنه تهرب من دفع الضريبة بأي طريقة ـ يحاكم بالجلد والسجن لمدة عشر سنوات كل موظف ساعد صاحب رأس المال على التهرب من أداء الضريبة كاملة .

المادة الثالثة . على رئيس مجلس الوزراء ووزراء الداخلية والمالية والعدل والشؤون الاجتماعية والصحة والمعارف تنفيذ هذا القانون كل فيما يخصه

المادة الرابعة . يعمل بهذا القانون من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية . انظر مجلة (الفكر الجديد) ، السنة الأولى ، العدد الثاني ، يناير ١٩٤٨ .

(١١٥) سيد قطب العدالة الاجتماعية في الإسلام ، دار الشروق ، الطبعة الشرعية التاسعة ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص ص ١١٩ ـ ١٢٥

(١١٦) الطاهر احمد مكي « سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل » في مجلة (الهلال) . اكتوبر ١٩٨٦ ، ص ص ١٢٢ ـ ١٢٦

(١١٧) علي شلش : « أنور المعداوي في رسائل معاصريه » في مجلة (الكاتب) اغسطس ١٩٧٥ ، العدد ١٩٧٣ ، ص ٢٩.

الغربية قبل أن يجد ذاته الأصلية(١١٨) ، وعاب عليه كذلك تأثره بالأسطورة الإغريقية التي تلصق فكرة الشهوة والظلم بالذات الإلَهية ، وهو ما يرفضه الإسلام وينكره في نظره « فأنت يا صديقي بضميرك المصري القديم لا تعيش في نفسك هذه الأسطورة الإغريقية . وأما الإسلام فينبذ نهائياً فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله . وقد بينت أنت نفسك ، أن فكرة القدر في الإسلام لا تتفق مع الفكرة الإغريقية »(١١٩) ، وفي النهاية طالب قطب الحكيم أن يستوحي من تراثه ليبدع ، وأن يأخذ القالب الأوربي وحده ، شريطة أن يصور في هذا القالب الضمير المصري بروح مصرية »(١٢٠).

لم يكن سيد قطب ملتزماً بمنهج دراسي محدد في الولايات المتحدة ، إذ كانت مهمته هناك رحلة تدريبية للاطلاع على مناهج التربية وأساليب التدريس في الجامعات والمعاهد ، فتنقل بين نيويورك ، أو (الورشة الضخمة) كما أسماها ، وواشنطون ، وجريلي ، ودينفر ، وسان فرانسسكو، وسان دييجو، وزار عدداً من متاحفها وأنديتها وكنائسها ودور صحفها، وسجل ملاحظاته وتحليلاته حول «الظاهرة الأمريكية الفريدة»، ونشر بعض مقالات عنها في (الرسالة) ، يقول في أحدها : « أمريكا .. أمريكا .. أمريكا هذه كلها .. ما الذي تساويه في ميزان القيم الإنسانية ؟ وما الذي اضافته إلى رصيد البشرية من هذه القيم ، أو يبدو أنها ستضيفه إليه في نهاية المطاف؟

أخشى أن لا يكون هناك تناسب بين عظمة الحضارة المادية في أمريكا ، وعظمة (الإنسان) الذي ينشىء هذه الحضارة . وأخشى أن تمضي عجلة الحياة ، ويطوى سجل الزمن ، وأمريكا لم تضف شيئاً ـ أو لم تضف إلاَّ اليسير الزهيد ـ إلى رصيد الإنسانية من تلك القيم ، التي تميز بين الإنسان والشيء ، ثم بين الإنسان والحيوان .. فأما ابتداع الآلات ، أو تسخير القوى أو صنع الأشياء فليس له في ذاته وزن في ميزان القوى الإنسانية، إنما هو مجرد رمز لقيمة أساسية أخرى: «هي مدى ارتقاء العنصر الإنساني في الإنسان ومدى الخطوات التي يبعد بها عن عالم الأشياء ، وعالم الحيوان . أي مدى ما أضاف إلى رصيده الإنساني من جراء فكرته عن الحياة وفي شعوره بهذه الحياة .. وأنه ليبدو أن العبقرية الأمريكية كلها قد تجمعت وتبلورت في حقل العمل والإنتاج ، بحيث لم تبق فيها بقية تتيح شيئاً في حقل القيم الإنسانية الأخرى »(١٢١).

---

(١١٨) سيد قطب « إلى الاستاذ توفيق الحكيم (١) » في مجلة (الرسالة) . المجلد الأول ، السنة ١٧، العدد ٨٢٧ ، ١٩٤٩ ، ص ٨٢٤.

(١١٩) المرجع نفسه ، ٨٢٥.

(١٢٠) سيد قطب « إلى الاستاذ توفيق الحكيم (٢) » في مجلة (الرسالة) المجلد الأول . السنة ١٧ ، العدد ٧٢٨ ، ص ٨٥٤.

(١٢١) إثر عودته من أمريكا ، كتب سيد قطب « من الذي لا يحتقر أمريكا ، ويحتقر معها آدمية الأمريكان ، وهو يجد المعدات الأمريكية والدولارات الأمريكية تشد أزر الاستعمار الأوربي في كل مكان .. لقاء مساومات اقتصادية أو =

وقد جمع سيد قطب مقالاته هذه في كتاب أطلق عليه (أمريكا التي رأيت) ، لكن الكتاب لم ير النور لضياعه .

وحين عاد إلى مصر في أغسطس ١٩٥٠ ، قرر أن يكرس نفسه لمهمة جديدة ، مبعثها في رأيه « الرغبة في تحقيق شيء أكبر من مجرد الكتابة . إنني على إيماني بقوة الكلمة وامتدادها ، كنت أحس أننا في مصر وفي الشرق قد تكلمنا أكثر مما ينبغي ، وأنه آن لنا أن نصنع شيئاً آخر وراء الكلام وغير الكلام »[١٢٢] ، فدعا إلى إصلاح نظم التعليم ومناهجه ، لكن عقبات صادفته ، يتحدث عنها بقوله : « ألم أحاول عشرين مرة – بعد عودتي من البعثة إلى أمريكا – أن انشىء لوزارة المعارف إدارة فنية صحيحة ، تقيم نظم التعليم ومناهجه على أساس سليم ، ففشلت في هذه المرات فشلاً ذريعاً ، لأن المراد في هذه المرة كان إصلاحاً في الصميم »[١٢٣] ، وأصدر كتابه (معركة الإسلام والرأسمالية) عام ١٩٥١ ، تحدث فيه عن مصر كفضاء سياسي واجتماعي ، وحدد مشكلات أربع رئيسية تسودها هي : سوء توزيع الملكيات والثروات ، ومشكلة العمل والأجر ، وعدم تكافؤ الفرص ، وفساد جهاز العمل وضعف الإنتاج[١٢٤] ، وقد شابت هذه الأفكار مثلب رئيسي ، إذ عالجها بدرجة من الأنفصال بينها وبين القضية الوطنية ، ومن ثم وضعها في إطار أولويات خاطئة[١٢٥] . وفي نفس العام ، أصدر كتاباً آخر (السلام العالمي والإسلام) ذكر فيه أن المسلمين بحاجة مؤقتاً إلى المعسكر الشيوعي ليخيفوا به الطغاة والمستغلين[١٢٦] ، واتجه إلى تفسير القرآن ، وهو ما يعني قوله : « ولدت عام ١٩٥١ » ، واندفع يكتب في مجلة (الدعوة) التي يصدرها الأخوان المسلمون ، وفي (الإشتراكية) التي يصدرها

= استراتيجية أو عسكرية » . لمزيد من التفصيل ، انظر : سيد قطب « عدونا الأول . الرجل الأبيض » في مجلة (الرسالة) ، العدد ١٠٠٩ ، ٣ نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ١٢١٨.

(١٢٢) سيد قطب . « من الأدب والحياة » في مجلة (الكاتب المصري) ، الجزء الرابع ، المجلد العاشر ، السنة السادسة ، ابريل ١٩٥١ ، ص ٣٨٩.

(١٢٣) سيد قطب . « نقطة البدء » في مجلة (الرسالة) ، السنة ٢٠ ، العدد ٩٩٥ ، ١٩٥٢ ، ص ٨٢٧.

(١٢٤) سيد قطب . معركة الإسلام والرأسمالية ، القاهرة وبيروت ، دار الشروق ، بدون تاريخ نشر ، ص ص ٣٨ – ٥٤.

(١٢٥) في عام ١٩٥١ ، اصدر سيد قطب كتابه (معركة الإسلام والرأسمالية) هاجم فيه الرأسمالية والاستعمار ، وندد بالأوضاع الداخلية (الفاسدة) ، وذكر أنه من المبادىء الرئيسية للإسلام تاميم المرافق العامة ، وقد افتتحه بقوله إن « هذا الوضع الاجتماعي السيء الذي تعانيه الجماهير في مصر .. غير قابل للبقاء والاستمرار » ، واتهم الأوضاع الاجتماعية في مصر آنذاك بأنها « تشلّ قوى الأمة عن استخدام العمل والانتاج وتشيع فيها البطالة والتعطل » ، وتساءل – في معرض تعريته للنظام الاجتماعي السائد : « من ذا الذي يجرؤ على القول بأن هؤلاء الملايين من الفلاحين الجياع العراة الحفاة ،الذين تأكل الديدان أحشاءهم وينهش الذباب مآقيهم ، وتمتص الحشرات دماءهم .. ناس يتمتعون بكرامة الإنسان وحقوق الإنسان ؟ ». انظر . المرجع السابق ، ص ٥٩.

(١٢٦) سيد قطب . السلام العالمي والإسلام ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص ١٦٧.

أحمد حسين ، وفي (اللواء الجديد) التي يصدرها فتحي رضوان .

وقد أثارت مقالاته في هذه الدوريات ـ على تباينها ـ حفيظة أصدقائه ، فأوضح لهم أنه يخوض معركته على صفحاتها تحت راية الإسلام ، « فالإسلام يكافح في ميدان العدالة الاجتماعية الذي يكافح فيه الاشتراكيون ، وفي ميدان العدالة الوطنية والسياسية الذي يكافح فيه الوطنيون ، وفي ميدان العدالة الإنسانية الذي يكافح فيه الأخوان المسلمون . وهذه الصحف بالنسبة لي ليست إلاَّ مجالاً للكفاح ، ولو وجدت غيرها يكافح لساهمت فيه بقدر ما أستطيع»[١٢٧].

ويبدو أنه اتصل مع مطلع عام ١٩٥٢ بعدد من (الضباط الأحرار) ، يدل على ذلك تصاعد الحدة في كتاباته . مثال ذلك ، أنه حين اغتال واحد من ملاك الأراضي الزراعية الكبار اثنين من الفلاحين في قريتي كفور نجم وبهوت كتب يقول : « إن هؤلاء الاقطاعيين الحمقى سيوقعون في كل يوم وثيقة بالتنازل عن الأرض المغصوبة سيوقعونها في صورة رصاصة طائشة تخترق صدر شهيد ، أو بلطة مجرمة تمزق جثمان بطل . ولكنها ستكون هي وثيقة التنازل عن الأرض ووثيقة التملك للآخرين المحرومين .. لقد طال ليل الظلم وطال ارتقابنا للفجر الجديد »[١٢٨].

٣ ـ الانتماء والمنعرج :

عندما عاد سيد قطب من الولايات المتحدة ، تركزت رغبته « في تحقيق شيء أكبر » حول البحث عن منهج إسلامي ، رآه وحده الكفيل بتغيير الأوضاع وبعث الحياة في الأمة الإسلامية ، وذلك عبر منطلقين رئيسيين : منحى عقائدي ، يسير في اتجاه إبراز القوة المطلقة للإسلام وتكامل منظومته ، وبعد تاريخي يسمح بإبراز تصوره لقضايا المجتمع والسياسة والتاريخ ، كوسيلة لإصلاح البشرية .

ورويداً ، مع الصراع اليومي ، والحاجة إلى محاربة خصومه (الصليبيون الجدد) ، بدأ مهاجر موشا القابع داخل سيد قطب يتخايل له ، وبدأت الإشكالية الأساسية للخطاب القطبي تخط أولى ملامحها .

قبل ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بشهور ، كان يطلق على نفسه أنه واحد من « أصدقاء الدعوة الإسلامية » ، وانتقد موقف الأخوان المسلمين من معركة القنال بعد اقدام حكومة الوفد على إلغاء المعاهدة ، وشاء أن يحرج الهضيبي ، فطالب على صفحات (المصري) بتحديد موقفه . « إن رأي الأخوان يجب أن يكون واضحاً في مناهج وبرامج محددة ، لا يحيل إحالة غامضة إلى رأي الإسلام ، بل أن تقول وتعلن : ما هو رأي الإسلام الذي يراه الأخوان ؟ ..

---

(١٢٧) سيد قطب : دراسات إسلامية . مكتبة لجنة الشباب المسلم ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص ٩٧.

(١٢٨) سيد قطب : « نار ودم » في مجلة (الرسالة) ، العدد ١٩٦٨ ، ١٩٥٢ ، ص ٧٠.

إن آراء الإسلام في كل حقل من حقول الحياة يمكن أن تصور تصويراً مغرضاً مشوهاً ، إذا تركت بغير تحديد واضح في صورة مناهج وبرامج محددة في كل جانب من جوانب الحياة .. وأنه ينبغي أن تعلن للناس هذه المناهج المحددة وهذه البرامج الواضحة »[١٢٩] ، وهو ما جعل الهضيبي وقتها يرد عليه منتقداً كثرة الحديث عن موقف الأخوان[١٣٠].

ومع قيام ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، كان سيد قطب من أكثرهم فرحاً وتأييداً لها ، وسخر قلمه منذ اللحظة الأولىٰ لمؤازرتها ، ومهاجمة من يقف في طريقها ، وكتب مقالات يؤكد طبيعتها (كثورة) ، داعياً إلى الإفراج عن السجناء السياسيين ، وإعادة إنشاء الإدارة الحكومية ، واعتبرها « أعظم انقلاب في تاريخ مصر الحديثة على الاطلاق »[١٣١] ، مما دعا بعض الكتاب أن يخلعوا عليه وقتذاك لقب (ميرابو الثورة المصرية).

وفي رسالة وجهها إلى اللواء محمد نجيب بعد قيام (الانقلاب) بأيام ، طالب سيد قطب بديكتاتورية (نظيفة) ، « فالدستور الذي سمح بكل ما وقع من فساد ، لم يحقق فساد الملك وحاشيته فحسب ، ولكنه حقق أيضاً فساد الأحزاب ورجال السياسة ، وما تحمل صحائفهم من أوزار .. إن هذا الدستور لا يستطيع حمايتنا من عودة الفساد ، إن لم تحققوا أنتم في التطهير الشامل الكامل ، الذي يحرم الملوثين من كل نشاط دستوري ، ولا يبيح الحرية السياسية إلاَّ للشرفاء . لقد احتمل هذا الشعب ديكتاتورية طاغية باغية شريرة مريضة مدى خمسة عشر عاماً أو تزيد ، أفلا يحتمل ديكتاتورية عادلة نظيفة ستة شهور ؟ »[١٣٢].

عقب (الانقلاب) مباشرة ، اختير سيد قطب مستشاراً لمجلس قيادة الثورة للشؤون الثقافية والعمالية ، وكان المدني الوحيد الذي يحضر جلسات المجلس في أحيان .

وقد أوعز نجاح الانقلاب للعمال أن يقدموا بمبادرات مطلبية، كان من ضمنها تأميم بعض الشركات ، وتعديل قانون النقابات بما يسمح بالاعتراف بحقهم في تكوين اتحاد عام لهم ، بل وبدىء في الدعوة إلى إقامة مؤتمر تأسيسي للاتحاد . وحين بدا التلكؤ في التنفيذ ، خرج عمال مصانع كفر الدوار في إضراب ، قوبل بإجراءات قمعية ، ومحاصرة بالدبابات ، وعقد محاكمة عسكرية لزعماء الإضراب لتتصاعد الأزمة وتبلغ ذروتها بشنق عاملين في سبتمبر ١٩٥٢ والقبض على أعداد كبيرة منهم وتعذيبهم وقطع أرزاقهم ، وخنق

---

(١٢٩) سيد قطب : « رأي الأخوان وراي الإسلام » في جريدة (المصري) اول يناير ١٩٥٢، ص ٥.

(١٣٠) مجلة (الدعوة)، ٤ مارس ١٩٥٢، ص ٣.

(١٣١) سيد قطب . « إذا لم تكن ثورة فحاكموا محمد نجيب » في مجلة (روز اليوسف)، ٨ اغسطس ١٩٥٢ ، العدد ١٢٦٢ ، ص ١٠.

(١٣٢) المرجع نفسه .

الحريات النقابية باستصدار القانون رقم ٣١٩ لسنة ١٩٥٢ ، وهي أمور لم تكن بعيدة عن سيد قطب ، الذي أوكل إليه أيامها المشورة في الأمور العمالية والنقابية ، فرفع شعار ضرورة تطهير النقابات العمالية من الشيوعيين ، بهدف احتوائها وإفراغها من العناصر التقدمية[١٣٣] ، وهاجم الشيوعيين ولعنهم ووصفهم (بالدنس) ، وطالب بالاستعانة بتنظيمات عمال الأخوان في المصانع للسيطرة على الموقف .

ومع قيام (هيئة التحرير) التي أعلن تأسيسها في يناير ١٩٥٣ ، عين سيد قطب سكرتيراً عاماً مساعداً لها ، لكنه على ما يبدو كان بانتظار أحد منصبين ، أن يعين وزيراً للمعارف ، أو مديراً عاماً للإذاعة . بعدها انضم إلى جماعة الأخوان المسلمين[١٣٤] ، ليشرف على قسم نشر الدعوة التابع لمكتب الإرشاد .

وإثر توقيع المبادىء الأساسية لاتفاقية الجلاء في ٢٧ يوليو ١٩٥٤ ، وهجوم قادة الأخوان عليها ، رأس سيد قطب مجلة (الأخوان في المعركة) السرية المناوئة . وعاود الأخوان تعاونهم مع الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني (حدتو) ، وكانوا قد تعاونوا معهم عام ١٩٥٣ ، فتمت لقاءات بين سيد قطب وفؤاد مرسي في يوليو ١٩٥٤ ، جرى فيها حوار حول مواقف سياسية ، وليس بالطبع حول منطلقات أو مبادىء فكرية ، واتفق فيها على معارضة ارتباط مصر بمعاهدة احلاف مع الأعداء ، وإسقاط الحكومة كهدف مشترك يجمع بينهما[١٣٥] ، إلَّا أن تناقض المنطلقات بينهما جعل مثل هذه الصيغة الجبهوية محدودة المعنى والمغزى ، فضلاً عن حرص القيادة الأخوانية على تحجيم وقعها .

قد يكون دافع الأخوان المسلمين إلى هذه الجبهة تعرضها وقتذاك لمحنة داخلية ، إثر حل الجماعة وأزمة مارس ١٩٥٤ ، وما استتبع ذلك من انقسامات بين قدامى المؤسسين الذين عملوا مع حسن البنا منذ إنشاء الجماعة ، وبين القيادات الجديدة التي جاءت مع الهضيبي من ناحية ، وبين تنظيم الجماعة العلني ونظامها العسكري ، وكذلك بين عدد من قادة الجماعة من أزهريين وجامعيين[١٣٦].

---

(١٣٣) عطية الصيرفي : عسكرة الحياة العمالية والنقابية في مصر ، بدون ذكر دار النشر أو تاريخه ، ص ص ٨ - ١١.

(١٣٤) خلافاً لما تذكره جل الكتابات عن انضمام سيد قطب للأخوان المسلمين قبل الثورة ، نؤكد هنا أن ذلك لم يتم إلَّا بعد قيام الثورة . انظر ، على سبيل المثال Carré, O. et G. Michaud, op. Cit, p. 83.

(١٣٥) د. ريتشارد ميتشل : الأخوان المسلمون ، ترجمة عبد السلام رضوان ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٥ ، ص ٢٨٦.

(١٣٦) كان التنظيم العسكري قد خرج عن طوع حسن البنا في حياته إلى درجة جعلته يتبرأ منه علناً في نشره في الصحف أوائل عام ١٩٤٩ ، بعنوان « ليسوا اخواناً وليسوا مسلمين » ، ثم خرج مرة أخرى عن طوع حسن الهضيبي ، بل وهدده بالعزل عام ١٩٥٤ . لمزيد من التفصيل ، انظر محمود عبد الحليم ، مرجع سابق ، الجزء الثالث ، ص ص ١٩٥ - ٢٠٩

٤ ـ المأساة :

بعد انتماء سيد قطب لجماعة الأخوان ومراقبة سيرها العملي والصراعات والأخطاء التي حدثت ، اقتنع برأي مفاده « أن استشهاد الشيخ البنا فجأة وغيبته عن الجماعة دون أن يكون وراءه صف ثان يعرف منهجه الطويل ، هو الذي أوجد ارتباكاً واضطراباً في الجماعة»[١٢٧]، وهو ما يعني أن النقيصة الأساسية في الحركة من وجهة نظره هي غياب المنهج الواضح .

ولم يمنع ذلك من بقائه داخل الحركة والعمل في صفوفها ، حتى كانت الأزمة بين الأخوان والنظام . واعتبرت الأجهزة الناصرية أن الأزمة تعود إلى امتلاك الحركة لتنظيم سري عسكري دفعها لفرض الوصاية عليها .

ويفسر سيد قطب هذه الأزمة بأن « القوى المعادية للإسلام ذات ثقل في تقدير الظروف المختلفة ، وقد تمكنت بدسائسها من إيجاد هوة من التوجس والتخوف وعدم الثقة بين الثورة وبين جماعة الأخوان المسلمين انتهت بالتصادم الذي أدىٰ إلى حل الجماعة » ، وأنه « كان ممكناً حل هذا التنظيم السري بالتراضي ، على أساس حل التنظيم وإبقاء الجماعة كحركة علنية » ، أما إهدار التجربة « بسبب أخطاء جانبية أنا أعرف أنها أخطاء ، فهو بدون شك إهدار لأكبر محاولة في إقامة هذا الدين . ومن أجل هذا كنت أرى أنه يمكن فصل حركتها الإسلامية عن مسألة التنظيم السري ، وأنه كان يجب بذل جهد من الدولة في هذا »[١٣٨].

ومع أحداث اكتوبر ١٩٥٤ ، والتي تمت فيها محاولة اغتيال جمال عبد الناصر وهو يلقي خطاباً له في ميدان المنشية بمدينة الإسكندرية ، والتي بدىء على أثرها في اعتقال أعضاء الجماعة ، وتشكيل (محكمة الشعب) لمحاكمة زعمائهم ، كان نصيب سيد قطب خمسة عشر عاماً من الأشغال الشاقة ، قضى أغلبها في مستشفىٰ السجن الملحق به لسوء صحته .

وفي سنوات السجن الأولىٰ ، رفعت دار إحياء الكتب العربية دعوى ضد الحكومة لأنها منعته من الكتابة ، وهو ما يخل بالعقد الذي كان قائماً بين الدار وبين سيد قطب قبل سجنه ، وأدىٰ ذلك إلى السماح له بالكتابة داخل السجن[١٣٩] ، وتردد يومها أن الشيخ محمد الغزالي عين رقيباً دينياً على ما يكتبه [١٤٠].

---

(١٢٧) سامي جوهر الصامتون يتكلمون ـ عبد الناصر ومذبحة الأخوان ، الطبعة السابعة ، المكتب المصري الحديث ، الإسكندرية ، ١٩٧٦، ص ٥٣.

(١٣٨) المرجع نفسه ، ص ٥٥.

(١٣٩) أشار اكثر من باحث لهذه الواقعة . انظر على سبيل المثال . يوسف العظم ، مرجع سابق ، ص ١٨٧.

(١٤٠) المرجع نفسه ، ص ٢٥١ .

وفي السجن ، تضحي عبادة النص والتجريد إطاراً وحيداً للتفكير بين الجدران ، كفضاء للانفصال عن الواقع ، واختزال الحياة إلى أبسط تعابيرها ، وفضاء للدخول إلى الذات والأسئلة ، وهو ما قد يفسر تحول سيد قطب من الاهتمام بواقع حال لمجتمع محدد من واقع فهمه للخبرة الإسلامية ، إلى ضيقه بكل المجتمعات الإنسانية القائمة لأنها لا تسترشد بالإسلام . وقد عبر محمد خلف الله عن أثر فترة اعتقال سيد قطب بقوله : « إن المحنة السجنية لسيد قطب كانت العامل المباشر في تحول فكره وتصلبه ، وانضمامه إلى الفكر الإسلامي الناشيء في الهند وباكستان ، ممثلاً في أبو الأعلىٰ المودودي وأبو الحسن الندوي »(١٤١).

لقد ساعد ما عاناه قطب في المعتقل على عملية مراجعة شاملة للفكر الذي تتبناه الجماعة . كانت النواة حاضرة ، وتصاعدت خميرتها ، وكانت في شطر كبير منها حقداً على الدولة وعلى النظام ، حين دار حوار السجناء حول غيبة الله ، من حيث أنه لم يقض على أعداء الأخوان الذين ينالون منهم ويعذبوهم .

وأثرىٰ سيد قطب هذا الحوار بمؤلفاته التي تمثل الاتجاه الحركي في خطابه ، وهي (هذا الدين)(١٤٢) الذي أوضح فيه خصائص المنهج الإسلامي وما يمتاز به عن المناهج الوضعية ، ثم (المستقبل لهذا الدين) وركز فيه على عدم جدوىٰ محاولات ضرب طلائع البعث الإسلامي ، وهاجم أنظمة الحكم التي كانت تقوم بهذا الدور ناعتاً إياها بالجاهلية « مهما تعددت اشكالها وبيئاتها وأزماتها »(١٤٣) ، وأخيراً (معالم في الطريق)(١٤٤) الذي هدف به « أن تعرف الجماعة طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها .. كما تعرف طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الأطناب في الأرض جميعها »(١٤٥).

عبر هذه الثلاثية ، بدا تحدد الخطاب القطبي واضحاً ، حيث قدم فيها صياغة نظرية وأيديولوجية لمجاوزة أوضاع الجاهلية ، من خلال استيحاء النموذج المحمدي .

ويتصدىٰ الهضيبي لهذا الخطاب بكتابه « دعاة لا قضاة » ، مستنكراً تكفير

---

(١٤١) د. محمد أحمد خلف الله : « الصحوة الإسلامية في مصر » من أعمال ندوة (الصحوة الإسلامية) التي نظمتها جامعة الأمم المتحدة بتونس ما بين ٢٩ ـ ٣٠ اكتوبر ١٩٨٤.

(١٤٢) صدر هذا الكتاب في البداية مسلسلاً على صفحات مجلة (الحضارة الإسلامية) السورية عام ١٩٦١ ، لكاتب لم يصرح باسمه ، وإنما اختفىٰ وراء حرف (ن) ، ثم طبع عدة مرات دون ذكر دار النشر أو مكانه ، وترجم كذلك إلى اللغات الانجليزية والأوردية والالمانية والسواحيلية، لمزيد من التفصيل ، انظر . عبد الله عوض الخباص ، مرجع سابق ، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(١٤٣) سيد قطب . المستقبل لهذا الدين ، مكتبة القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر ، ص ٩

(١٤٤) ارسل سيد قطب ملازم كتابه (معالم في الطريق) إلى زينب الغزالي ، كجزء من البرنامج التثقيفي للأخوان المسلمين ، وأقر الهضيبي تداوله بين اعضاء الجماعة . انظر زينب الغزالي ، مرجع سابق ، ص ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١٤٥) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ٩.

المسلمين جميعاً بغير استثناء ، ومفسراً أن الحاكمية لله لا تنفي « أن الله ترك للإنسان الكثير من أمور الدنيا لينظمها حسبما تهدينا إليه عقولنا »[١٤٦].

وفي مايو ١٩٦٤ ، أي بعد عشر سنوات من السجن ، صدر لسيد قطب عفو رئاسي لأسباب صحية ، بواسطة من الرئيس العراقي الأسبق عبد السلام عارف ، في ظروف كانت المعركة ضد قوى الرجعية العربية قد زادت من حساسية المسألة الدينية ووضعتها في منطقة الضوء .

قبل الإفراج عنه بأعوام ، رشح سيد قطب لقيادة التنظيم السري ، وعندما اسعف بالسراح بدأ على الفور ممارسة مسؤوليات القيادة ، مستثمراً المكسب السياسي الذي جناه من مرحلة الاعتقال ، والذي منحه (شرعية) نضالية .

كان المخطط ، تقول زينب الغزالي « أن تستمر مدة التربية والتكوين والاعداد .. وأن يستغرق برنامجنا التربوي ثلاثة عشر عاماً ، عمر الدعوة في مكة »[١٤٧] ، ولكن رغبة الانتقام واستعجال التغيير كانت أسبق .

وتكشف دروس التاريخ أن مثل هذا التنظيم يكتسب لنفسه في أجواء السرية والعزلة حركة ذاتية ورؤية مستقلة تصل إلى درجة استباق خططها وبرامجها التي يفترض أنها توجهها ، ولم يكن تنظيم سيد قطب السري استثناء من هذه الحالة التاريخية .

لقد أصبح للتنظيم عالمه الذي يحدد له ضوابطه وخصائصه ومصالحه وصراعاته ومراتبه وتناقضاته ، وينشغل بحاجياته الفئوية ، Sectarisme ، خاصة وأن جماعة كالأخوان المسلمين لم تكن تكتفي بعمل العضو بين صفوفها في اللجان المختلفة، ولكنها كانت تضعه بين عدد ضخم من الواجبات تحيط بحياته كلها ، وترسم له أعماله وسلوكه اليومي وعلاقاته الشخصية ، وتنصحه بالتزام طريقة معينة حتى في التحدث والضحك ، استلهاماً لما ذهب إليه الغزالي ، الذي رسم للمسلم في مؤلفه (إحياء علوم الدين) حياته بدقة ، فحدد له كل لفظة يتفوه بها ، وكل خطوة يتحركها لكي يضمن صحة إسلامه ، وهو ما يتضح فيما ذكره حسن البنا عن واجبات الأخ المسلم بقوله : « وأن تعمل ما استطعت على احياء العادات الإسلامية .. ومن ذلك : التحية ، واللغة ، والتاريخ ، والزي ، والأثاث ، ومواعيد العمل والراحة ، والطعام والشراب ، والقدوم والانصراف ، والحزن والسرور .. الخ .. وأن تتحرى السنة المطهرة في ذلك »[١٤٨].

في أغسطس ١٩٦٥ ، اعتقل سيد قطب مرة أخرى ، وقدم لمحاكمة ، أقر خلالها بوجود تنظيم سري : « أعضاء القيادة تحدثوا معي حديثاً طويلاً ، وذكروا لي أنهم ليسوا

---

(١٤٦) حسن الهضيبي : دعاة لا قضاة .

(١٤٧) زينب الغزالي ، مرجع سابق ، ص ٣٧.

(١٤٨) حسن البنا : « رسالة التعاليم » في مجموعة الرسائل ، مرجع سابق ، ص ٢٧٩.

وحدهم ، وإنما وراءهم مجموعات أخرى من الشباب ، وذكروا لي تاريخ هذه المجمـوعات، وقالوا إنهم في سنة ١٩٥٩ حتى عام ١٩٦٣ كونوا مجموعات . وبعد عدة لقاءات ، قالوا إن لهم تنظيماً سرياً يرجع إلى عدة سنوات سابقة ، وإن هـذا التنظيم قـائم على أساس أنـه فدائي ينتقم لما جرى للجماعة عام ١٩٥٤ ، ولكن أنا قلت إن هذا الهدف صغير لا قيمة له ، ونتائجه أخطر من فوائده »[١٤٩] .

وعندما سئل عن سبب موافقته على رئاسة التنظيم ، برر ذلك كيلا « يـركب الشباب رؤوسهم ، إذا لم يجدوا قيادة تضبطهم وتؤمن تصرفاتهم الفردية »[١٥٠] . وصـدر الحكم وتم إعدامه في ٢٦ أغسطس ١٩٦٦.

تلك هي حيثيات حياة سيد قطب ومأساته ، تعمدنا الدخول في جانب من تفاصيلها ، حتى نفهم الملابسات الشخصية التي أحاطت بخطابه ، والتي امتدت عبر تحولات وتعرجات عديدة ، اقترب فيها من طه حسين ، فالعقاد ، ثم أحمد شفيق، فعبد المنعم أمين ، وانتقل بها من الصراعات الأدبية التي نشبت في الثلاثينات ، إلى نضال سياسي لا يهدأ ، وقادته هذه المحاولات إلى الانتماء للوفد ، ثم الهيئة السعدية ، فمشاركـاً نظام ٢٣ يـوليو ١٩٥٢ أيامه الأولى ، ثم جماعة الأخـوان المسلمين ، ومر بمـرحلة ارتياب في عقيـدته الدينيـة ، لينضم بعدها لأكبر حركة دينية .

وفي خطابه ، برر لولي الأمر متفقاً مع ما هو قائم ، ثم مطالباً بإدخال تعديلات أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية ، ليقدم في النهـاية مشـروعاً انقـلابياً لتغييـر خارطة العالم .

(١٤٩) سامي جوهر ، مرجع سابق ، ص ٥٩.
(١٥٠) نفس المرجع ، ص ٦١.

الفصـل الثاني
قراءة نقدية للخطاب القطبي

تتكىء الكتابة عند سيد قطب وتتوزعها ، رؤية معرفية تقوم على حدود من الصياغة واللغة والدلالة ، لعل أبرزها :

١ ـ الأدبية ، التي جعلته يقدم أفكاره ومواقفه بصيغة بلاغية ، ويشيد أبنيته النظرية على صورة يمكن إدراكها والتفاعل معها ، مما قد يفسر ابتعاده عن مراجع الفقه ، بفروعها ومسائلها وصورها وشروحها وتعليلاتها ، لأن « طريقتهـا وأسلوبها لا تـلائم ذوقه الفنـان الرفيع »[١].

٢ ـ العاطفية ، والتي تتضح في انطوائهـا على تبشيريـة جلية ، تستثيـر المشاعـر وتلهب المخيلة ، وتحيط بقارئه ، فتجنح به بعيداً عن المكان والزمان ، وتشحنـه بنوع من القوة والتسامي والاعتزاز ، وهو ما يعني ضمناً اعتمادها عوامل استثـارة العقيدة واستهواء الجماهير .

٣ ـ الإنفعالية ، والتي تتبدى في إثارتها لأجواء التوتر والعصبية ، وهو مـا حدا بـه ألاّ يداري أحداً من أصدقائه أو خصومه ، بل والسخرية منهم في أحيان، مثال ذلك نعتـه لأشعار الرافعي بأنها « يباع كل عشرة قصائد منها بقرش » ، أو امتداحه لشعـر العقاد ، لأن « الأوتار التي يوقع عليها الحب في نفسه لم تجتمع قط لشاعر عربي ، ولا تجتمع لعشرة من شعراء العربية في جميع العهود »[٢] ، وهي انفعالية حدت به مرة للقول إنه « لو وكـل إلي الأمر لأنشأت مدرسة للسخط».

٤ ـ النصية والقطعية ، إذ هو يؤمن بحاكمية النص وتكريسه ، وانفراده بالمرجعية . ولهذا كان دائم الاستشهاد بالآية والحديث ، وبفضـل من سيرة الخلفـاء ، وأئمة الفقـه ،

---

(١) د . يوسف القرضاوي : «رأي في الاجتهاد المعاصر ـ الشهيد سيد قطب ومشكـلات الحيـاة المعاصـرة » ، الحلقة الثانية ، جريدة (الشعب)، ١٨ نوفمبر ١٩٨٦ ، ص ٦.

(٢) قد يكفي مثالاً للدلالة على انفعالية الخطاب القطبي ، ما ذكره صاحبه من أن « الذي يقف في وجـه المجتمع ، ومنطقه السائد ، وعرفه العام ، وقيمه واعتباراته ، وأفكاره وتصوراته ، وانحرافاته ونزواته .. يشعر بالغربة كما يشعر بالوهن ، ما لم يكن يستند إلى سند أقوىٰ من الناس ، وأثبت من الأرض ، وأكرم من الحياة » . انظر . سيد قطب ، معالم في الطريق ، مرجع سابق ، ص ١٦٤.

والأدلة التاريخية إن اتفقت مع الآية ، لدرجة وصفه بأنه جاهز الدليل .

والنص عنده يعني الابتعاد عن لغو الأنساق الفكرية الوضعية ، والحسم في الموضوع ، لأن « النص هو الحكم ، ولا اجتهاد مع النص » . ومن أجل ذلك كان قطعياً في أحكامه ومواقفه(٣).

٥ ـ تدامج الواقعي والطوباوي ، من كون أن كتابته تصدر عن إحساس ديني وسياسي حاد ، بفعل مثاقفته للمشروع الإلّهي ، وانغماره في طوايا السياسة والمجتمع ، كنتيجة ممارسة شخصية وظروف موضوعية ، مما أدى إلى تداخل الواقعي بالطوباوي في كتابته تداخلاً يجعل كل منهما يتكيء على الآخر ، وإن كان لا يفسره .

٦ ـ الرسولية، وهي شعور أسس في نفسه اقتناعاً متجذراً بأنه معني بأمر أمته، وملزم بإصلاحها، بثقة فارطة في النفس وفي القدرة، يؤكدها قوله: «إنني مستقل الفكر عن كل عقلية عامة أو خاصة »(٤) . وتلك ثقة دفعت به إلى أن يهاجم أخطاء الاستعمار ، وتهافت العالم الإسلامي ،وشؤون التعليم ، والفساد الخلقي ، و(هلافيت) الكتاب ، والمونولوجات العابثة ، ونادىٰ الطفولة المشردة في كوبري الليمون !

٧ ـ صورية المنطق وتهافته ، حيث يبدأ بمسلمات لا تقبل الجدل أو النقاش ، ثم يرتب عليها بناءه المتسلسل ، وهو منطق صوري حتى مع قبول مسلماته ، تعتمد قواعد الإثبات فيه على الدليل الديني ، لا علىٰ الملاحظة أو التجربة .

٨ ـ أجرومية السرد التي تكرس تقنيات بعينها ، تمثلت في اعتماد وسائل أسلوبية خاصة ، مثل الإشارة ، والمقارنة ، وضرب الأمثلة ، والاستطراد ، والتخريج ، واستخدام ألفاظ وعبارات عامية ، واستخدام الأقواس والأهلة في الاعتراض والزيادة والفصل ، وضبط النص في أحيان بالحركات الإعرابية .

إننا بإزاء كتابة مستجدة في أوانها ـ وربما قديمة في حلة جديدة وزمن معاد ، وإن كان علينا ألا نغفل معاودة التأكيد على أن حدود نص قطب لا تهتم بمجرد تأصيل النظر ، بقدر ما تتجه حصراً نحو دعوة أو مشروع عملي يسكن زمانه، ويقوم على إعادة التجربة المحمدية بتمامها ، ومن هنا كان تجنب هذا النص للأسئلة (الصغرىٰ) التي لا تتيح له

---

(٣) بالرغم من أن النص القرآني لم يزل مرمى تأويلات عديدة ، فقد لاحظ كاري أن قراءة قطب له تمتاز أكثر من غيرها بقربها من هذا النص ، وذلك لأنها تتجنب على عكس قراءتي محمد عبده ورشيد رضا الدفاع التبريري ، أو محاولة التنسيق بين الشريعة والعقل انظر Carré, O. : Mystique et politique - Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb — frère musulman radical, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984, pp. 20- 22.

(٤) سيد قطب : « نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر للدكتور طه حسين » في (صحيفة دار العلوم) ، السنة الخامسة ، ابريل ١٩٣٩ ، العدد الرابع ، ص ٧.

الاستمرار في الحديث عن مشروعه ، فبتعبيره : « لقد يخيل لبعض هؤلاء أن عرض أسس النظام الإسلامي – بل التشريعات الإسلامية كذلك – على الناس ، مما ييسر لهم طريق الدعوة ، ويحبب الناس في هذا الدين ، وهذا وهم تنشئه العجلة »[٥] ، وتجنبه كذلك للعقل ، على اعتبار « أن العقل المبرأ من النقص والهوىٰ لا وجود له في دنيا الواقع ، وإنما هو (مثال) »[٦] ، بل والإستعلاء على الآخر : « فالإسلام يميز الأمة المسلمة بخصائصها ، ويحرم عليها الاندماج في الأمم التي لا تدين بنظامها الاجتماعي وعقيدتها الإسلامية .. الإسلام ينوط بالأمة المسلمة مهمة هائلة : مهمة الوصاية على البشرية »[٧].

النص القطبي لم يتمكن من تجاوز لغة المعنى الواحد المغلفة بخاصيات التماسك البياني ، والقطيعة ، وصورية المنطق ، وطمأنينة الاكتفاء الذاتي .

وهذا الاطمئنان الميتالغوي .. هذا المعنى الواحد للغة ، وهجر كثافتها ، فوقع النص في عالم (القول المغلق) الذي فضحه ماركوز H. Marcuse ، وبارت R. Barthes وغيرهما .

من المرجح أن هذه الظاهرة وجدت دائماً بوصفها إحدىٰ نزعات الخطاب الإسلامي الاعتراضي ، إلَّا أننا في النص القطبي نشهد هيمنة هذه النزعة ، والتي تترجم بصيغة لغوية محددة ، هي الكلمة التي تأمر وتنهى وتنظم وتحرض ، وتمتلك أولويتها على الوجود ، وهي بنية الجملة التي تلخص وتكثف بحيث تنعدم أية فسحة بين مختلف مكوناتها ومستلزمات براهينها ومقتضيات سياقها .

هنا اللغة تنزع إلى التواجد بين محتوى المفهوم الفكري ، والكلمة التي تعبر عنه بطريقة عامة وموحدة . « إن الكلمة لا تحيل إلَّا إلىٰ السلوك الذي كيفته ووحدته ، كي تضحى كليشيهاً ، وكي تتحكم – بهذه الصنعة في اللغة ، وعندها يحول التواصل دون متابعة عقلية»[٨].

إن سلطة الكلمة تمارس تمويهاً من نوع فريد : تحاول أن تخفي أيديولوجيتها وتتحايل عليها في إطار لغة قطعية، تلغي التعارضات لكي تخلق وهما مسيطراً يجدد طغيان النبرة الأيديولوجية ويكرس هيمنتها في كل تحقق قرائي لخطابها ، ثم تعمم معطياتها لتحيلها إلى الشرط الذي ينطبق على كل زمان ومكان.

هنا تستبد الكلمة وتصير إلى دوغما ، يبلغ من تضييقها على القارىء ، ما يخنق لديه

---

(٥) سيد قطب ، معالم في الطريق، مرجع سابق ، ص ٥١

(٦) سيد قطب خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، الطبعة الشرعية الثامنة ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ١٩

(٧) سيد قطب معركتنا مع اليهود ، الطبعة الأولى ، الدار السعودية للنشر ، ١٩٧٠ ، ص ٤٦.

(٨) Rousseau, C.: Le prince - Machiavel, Ed. Hatier, Paris 1973, p. 51.

كل معارضة ، أو كل سعي طالع نحو حرية تود لو تقوم باستعادة اللغة فتعيد إليها ظلاً آخر للمعنى .

ولقد يهيىء للوهلة ، أن النص القطبي وجد نفسه منقاداً إلى لغته بحكم الأبعاد والحدود التي ساكنته ، حيث النص ـ خاصة إذا أحكم إعداده ـ يرتد إلى اللغة ويستثمر منجزاته فيها ، فيقدم مفردات وصيغاً وأنماطاًمن الأداء اللغوي هي بالضرورة أنماط من التفكير ، التي تعبر أصلاً عن مواقف جماعات اجتماعية بعينها ، قد تستخدم لتكون حاجزاً أو عقبة لنمو الوعي .

ذلك أن اللغة ليست سوى وسيط لاقتراح رؤية الكاتب ، الذي لا يقع اختياره ـ كما يقول باختين M. Bakhtine ـ على محض صياغات لغوية ، فتلك إمكانات فحسب ، بل على التقييمات الأيديولوجية والسيكولوجية الاجتماعية المودعة فيها(٩).

وإذا كانت خصوصيات منهجية قطب الأسلوبية هي التي أتاحت لنصه الانتشار والجماهيرية ، وغذتها بالطبع مأساته ، فإن تلك الخصائص مثلت من جانب آخر اختناق المنهج وانفصاله الكلي عن الواقع ، مما تسبب في تهميش أغلب مكوناته إلى حد بعيد .

أولاً ـ قراءات منقوصة :

لنمارس ابتداءاً نقد القراءات التي تصدت للخطاب القطبي ، لا عن طريق إزاحة وتجنب أي فهم براني تنطوي عليه ، بل كمفتتح للوقوف على التسوية التي مارسها في نصوصه بين المفاهيم ، وفي سياقها بين منظومته النظرية ، خلال جملة الشروط التاريخية والاجتماعية التي حكمته ، وبلورت وجهته ، من أجل اكتشاف إشكاليته والبرهنة عليها .

ونقد هذه القراءات هنا أشبه بنقد النقد ، أو ما بعد النقد Metacriticism ـ لو شئنا الدقة ، إذ أنها بمثابة دائرة المراجعة للقول النقدي الذي ارتبط بالخطاب القطبي ، وفحص بنيته وفرضياته ومبادئه(١٠).

ونبدأ هنا بملاحظة أسس هذه القراءات المنقوصة ، لنحدد النقد الموجه إليها كالتالي :

١ ـ التقسيم الآلي لكلية الخطاب القطبي ، ومعالجة اشكاليته معالجة تجزيئية، بغية إبراز بعض من وجوهه وعناصره المكونة له ، والحصول منها على معرفة (مفصلة) على حساب التشكل العام الذي اتخذه هذا الخطاب في بنائه الكلي . فهناك من يرى أن الخطاب

---

(٩) Bakhtine, M. : Le marxisme et la philosophie du language - Essai d'application de la méthode Sociologique en Linguistique, les editions de Minuit, Paris, 1978, pp. 23- 25.

(١٠) Jakobson , R. and M. Halle: Fundamentals of language, The Hague and Mouton 1975, p. 81.

القطبي على غزارته لا يمثل نسقاً فكرياً واحداً ، فيما نجد في معالجته للقضايا اختلافاً ، إن لم نقل تناقضاً ، لا في اللفظ أو في حل قضية جزئية ، بل في المنهج ، حيث منهجيته ـ ما قبل الأخوان ـ تجديدية ، ترفض القوالب الجاهزة ، وتتفاعل مع النص والواقع تفاعلاً جدلياً وثيقاً ، في حين أن مرحلة ما بعد الأخوان منهجية سلفية انطوائية إلى أبعد الحدود[١١].

واختلاف هذه المنهجية جعل البعض يرى أن ذروة عطائه بدأت في (الطور) الثاني (طور الاتجاه الإسلامي العام) ، وتحددت في الطور الثالث (طور الاتجاه الإسلامي المحدد) ، بعد أن تخلص من (شوائب الجاهلية) في الطور الأول (طور ما قبل الاتجاه الإسلامي)[١٢].

وقد يرى البعض الآخر أن هذا الخطاب كان في مرحلته الأولى : مرحلة تأليف (معركة الإسلام والرأسمالية) و(العدالة الاجتماعية في الإسلام) و(ونحو مجتمع إسلامي) كان فكراً نظرياً معمقاً . أما كتابات المرحلة الثانية ، فإنها لم تكن سوى ردة فعل عن المجتمع والحياة نتيجة السجن ، مما جعل العاطفية تغلب على رؤيته العقلية الأولى[١٣].

وهناك من يحدد مرحلتين في تطوره الأيديولوجي والتنظيري ، « المرحلة الأولى وهي المرحلة الاجتماعية ، والذي قام فيها بطرح المشكلة الاجتماعية والاقتصادية التي تواجه المجتمع ، وبتحديد مدى الارتباطية بين المشكل ، والتصور الإسلامي العام ، ومن ثم إمكانيات وبدائل الحل ، وتتجلى رؤيته هذه في مؤلفيه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) ، و(معركة الإسلام ، والرأسمالية)، وتمثلان معاً رؤية راديكالية إسلامية تشكل جذور ما يطلق عليه اليسار الأخواني . وهناك مرحلة ثانية ، وهامة ، والتي طرحت وبقوة في الستينات .. مرحلة (هذا الدين) ، و(المستقبل لهذا الدين) ، و(معالم في الطريق) ، والرؤية التي تضمنها المؤلف الأخير تمثل رؤية نوعية للمجتمع ، وللعلاقات القائمة في إطاره ، وكيفية تجاوزه ووسائلها»[١٤].

ويميز حسن حنفي مراحل أربعة في إنتاج قطب ، أولها وأطولها مرحلة الإنتاج الأدبي ، الذي اشتمل على القصة والشعر والنقد والرواية والسيرة الذاتية ، تلتها مرحلة الاهتمامات الاجتماعية ، وقد امتدت من أواخر الأربعينات إلى بداية الخمسينات ، وأعقبتها

---

(١١) عبد الحي بو الأعراس ، سيد قطب وتطوره الفكري » في مجلة (15 21) التونسية ، العدد ٦ ، نوفمبر ١٩٨٣ ، ص ٥٥.

(١٢) محمد توفيق بركات سيد قطب ـ خلاصة حياته ـ منهجه في الحركة ـ النقد الموجه إليه ، دار الدعوة ، بيروت ، بدون ذكر تاريخ النشر ، ص ص ١١ ـ ١٧

(١٣) المرجع نفسه .

(١٤) نبيل عبد الفتاح المصحف والسيف ـ صراع الدين والدولة في مصر ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٤٣

ما أسماه بالمرحلة الفلسفية ، وشملت معظم الخمسينـات ، وكانت المـرحلة الأخيرة وهي نهاية الخمسينات وبداية الستينات ، مرحلة سادها فكره السياسي »[١٥].

وهذه القسمة تنفي عن الخطاب القطبي خاصيتي الوحدة والتسلسل ، في اعتمادها إبراز تعدد مراحله واختلاف أنماط معرفيته ، وهو ما يشير إلى أن الكتابات التي تأخذ بها قد تجد نفسها مضطرة أحياناً إلى التبرير أو التأويل أو التوفيق ، بين ما قد يبدو متعارضاً أو مختلفاً من نصوصه .

وإذا كانت هناك من القراءات الحديثة ما ترفض تناول الخطاب بوصفه وحدة متسقة ، مما قد يضفي الكمال عليه ، ويمثل نوعاً من (التقديس) لا مبرر له من وجهة نظرها[١٦] ، فإنه يمكن القول إن قسمته تجد مشروعيتها فيما تؤديه بنيته العامة من أثر ، بطرق ، وعلى مستويات متتابعة ، ومن ثم فإن هذه المراحل يمكن أن تفهم كوحدات استطرادية متفاعلة فيما بينها لتأدية هذه البنية ، أو كنص اكتمل تشكله بعد أن عرف مرحلة نمو ، فوصل إلى نقطة الإشكالية بعد نضجه ، بل إن هذه البنية بالذات هي التي تعطي لهذه المراحل قيمتها الفعلية ودورها المحدد وأبعادها الحقيقية ، وهو ما يبدو معه صحيحاً القول بأن القسمة هنا تمثل سلاحاً ذا حدين ، يفيد إذا ما استعنا به في تيسير الدراسة وحسن الفهم والقراءة ، وينأى عن هدفه إذا استخدمنا خطوطه المفترضة في إقامة الفواصل والحوائل .

٢ ـ دراسـة الخطاب القـطبي دراسة استـاتيكية ، تعـزله عن سيـاقـه الاجتمـاعي والتاريخي ، وتتعامل معه كظاهرة نصية خالصة ، أو كثمرة عبقرية فردية لصاحبها ، وهو ما دحضه عالم الاجتماع الفرنسي بييـر ماشيـري P. Machery بقوله إن: «التحليـل النظري يتناول النص بوصفه مركز الاهتمام والمعنى ، لكن ذلك لا يعني أن نتعامل مـع هذا النص كما لو كان منغلقاً على نفسه ، متركزاً فيها ، ولا يرتبط بأي شيء خارجه »[١٧] ، ولو حتى بدعوى إمكان « التفهم الداخلي » .

فالسائد أن الباحثين في الخطاب القطبي قد شغلوا أنفسهم في متابعة منحى أسلوبه الفكري أو التعبيري ، لكنهم قلما عنوا بمحاولات رده إلى مصدره المـوضوعي في حـركة التاريخ والمجتمع ، فيما تجري اقلامهم تجاه نزع هذا الخطاب عن دينامياته السوسيـو ـ تاريخية ، وإلحاقه بحقل نصي مميز ، أو ديني خالص يكسبه من ثم نوعاً من التقديس .

إن دراسة هذه الديناميات هي التي تمكن الباحث من اكتشاف ما يسميه جـولدمان (رؤية العالم) Vision du monde ، والتي هي ليست مجرد « حقيقة تجريبية ، ولكنها بنية

---

(١٥) د. حسن حنفي . « اثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة » ، من أبحاث المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة ، ١٩٨٠.

(١٦) Macherey,P. Pour une théorie de la production littéraire, Paris, 1966, p. 66.

(١٧) Ibid . p. 71.

من الأفكار والطموحات والمشاعر التي تقوم بتوحيد جماعة اجتماعية ما في مواجهة الجماعات الأخرىٰ ».

من هنا ، فإن هذه الرؤية هي فحص تجريدي ، يتحقق لها وجود أو شكل مجسد في خطاب ما . فالرؤى الشاملة للعالم ليست حقائق ، وليس لها وجود موضوعي في حد ذاتها ، وإنما توجد فقط كتعبيرات نظرية عن مجمل الظروف والمصالح الحقيقية لشرائح اجتماعية محددة[١٨].

وهذه الرؤية ، التي يدعوها جولدمان في أحيان بالوعي الجمعي لشرعية معينة ، هي التي تزود الباحث بالمدخل الأساسي للتعامل مع الخطاب ، لأنها هي التي ستمكنه من « عزل الملامح العرضية عن الخصائص الجوهرية فيه ، والتركيز عليه باعتباره كلا ذا مغزى »[١٩] ، كشفاً لآلياته وبواعثه ومراميه الأيديولوجية .

٣ ـ التفسير الاسكولاستيكي للخطاب القطبي ، وذلك بانتزاعه من نسق الخبرة النوعية للخطاب الأيديولوجي ، تحت دعوىٰ سوء نية التأويل .

وليس المقصود بالأيديولوجيا هنا تلك الخارجية منها أو المحيطة بالكاتب في صورة تاريخ الأفكار ، والتي كثيراً ما يقدمها لنا الباحثون منفصلة عن الخطاب ، أو بطريقة موازية له في (أحلىٰ) الحالات ، وإنما يقصد بها دلالات الخطاب الباطنة التي تقدم رؤية تطمح إلى إعادة تشكيل الواقع ، بما تحويه من قيم وتصورات وأسس وتوجيهات ، تترجم نفسها في صراع المعاني ، والتي من خلالها يمكن الكشف عن « ما لا يقوله النص ».

ومن هنا نستطيع أن نصل بمنطق أيديولوجية الخطاب القطبي إلى حدوده القصوى ، إذا ما تناولناه بهدف اكتشاف ما يغفل ذكره ـ أي ما يشير إليه مواربياً دون أن يذكره جهيراً ، « أي عن طريق المعنى الغائب ـ الحاضر فيه ، وعن طريق صراعات دلالاته الباطنة »[٢٠].

وهكذا يمكن القول إنه رغم كم الدراسات الكبيرة الذي حظي به الخطاب القطبي ، فإنه قصر عن قراءته وفهمه ، فلم يتمكن من الإحاطة باشكاليته الأساسية ، أو موضعته ضمن سياقه التاريخي والاجتماعي ، أو استيضاح مراميه الأيديولوجية .

ثانياً ـ مقولات أساسية :

ما الذي يمكننا تعيينه بعد نقد هذه القراءات المنقوصة ؟ وما هي المرتكزات التي يحدو تلمسها في قراءة نقدية للخطاب القطبي ؟

---

(١٨) Goldmann. L. Op. Cit. p. 78.

(١٩) Ibid. p. 81.

(٢٠) Belsey, C. : Critical practice, London , 1980. p. 109.

لعل محاولة اكتشاف مقولاته الأساسية تشكل نقطة الارتكاز في هذا الصدد ، خاصة وأن هذه المقولات تعد بمثابة جماع التصورات التي تعكس الأفكار والوقائع المعرفية والأيديولوجية لهذا الخطاب ، وأكثرها عمومية وجوهرية ، وأدلها على تأمل براهينه ومرماه ، وهو ما يعنيه مصطلح فوكو « الابستمية » « Epistémé »، الذي يرى أنه مجموع المقولات الموضوعة أو الأساسية التي يمكن بمقتضاها دراسة أفكار الفعل المعرفي[٢١].

وإذا كانت هذه المقولات (القطبية) تمثل امتداداً وتطويراً لبعض ما ورد في معجم الخطاب الإسلامي ، فإنها في الآن ذاته تمثل كذلك استحالة لواقع اجتماعي حالي ، وظروف تاريخية معينة.

بهذا المعنى ، نستطيع القول أن مقولات الخطاب القطبي هي ضرورة الواقع التاريخي ـ الاجتماعي الآني ، بقدر ما هي حضور جديد وإعادة لإنتاج مقولات تراث سابق ، وهو تراث لم يكن ليترك بصماته في الخطاب القطبي لو لم يجد في الشروط التاريخية للتطور الاجتماعي المعاصر ، أساساً مادياً يجعل حضوره ممكناً . على أنه وقبل محاولة استكشاف أبعاد هذه المقولات المفهومية والفرضية ، أو إطارها التصوري Con-ceptual Scheme ، يجب التأكيد على أن الرؤية (القطبية) لهذا الإطار هي جزء لا يتجزأ من رؤيته العامة للإسلام ، وتصوره عن الألوهية والكون والحياة والإنسان ، وشمولها للعقيدة والعبادات والأخلاق والمعاملات ، والتي يراها تنظم الحياة الإنسانية ، ولا تعالج نواحيها أو تتناولها أجزاء وتفاريق ، وهو ما تعنيه عبارته « خذوا الإسلام جملة أو دعوه »[٢٢].

ولأن رؤيته كذلك ، فإن الخطاب القرآني هو المصدر الأساس الذي تقوم عليه مقولاته ، مع تحذيره بأن « المسألة في إدراك هذا القرآن وإيماءاته ـ ليست هي فهم ألفاظه وعباراته ، ليست هي (تفسير) القرآن ـ كما اعتدنا أن نقول !.. إنما هي استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدركات والتجارب ، تشابه المشاعر والمدركات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم المعترك.. في هذا الجو الذي تنزلت فيه آيات القرآن حية نابضة .. كان للكلمات وللعبارات دلالاتها وإيحاءاتها .. وفي مثل هذا الجو الذي يصاحب محاولة استئناف الحياة الإسلامية من جديد ، يفتح القرآن كنوزه للقلوب ، ويمنح أسراره ، ويشيع عطره ، ويكون فيه هدي ونور »[٢٣].

---

(٢١) Foucault, M. L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969, p. 13

(٢٢) سيد قطب ، دراسات إسلامية ، مرجع سابق ، ص ص ٨٦ ـ ٩٢ .

(٢٣) سيد قطب . خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، القسم الأول : خصائص التصور الإسلامي ، دار القرآن الكريم للعناية بطبعه ونشر علومه ، المانيا الغربية ، شتوتجارت، من مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، ١٩٧٨ ، ص ١٦.

على كل ، ربما كان الأساس في الحكم على هذه المقولات ، محاولة إعادة وضعها في الإطار الذي تنتسب إليه ، بواسطة التحليل النظامي Analyse Systematique لمقوماتها ، أو بتعبير جيرو M. Guéroult استخراج وحداتهـا التنظيميـة Unités Architectoniques من فروض ومفاهيم .

١ ـ الفروض :

وقبل أن نعمد إلى فحص مفاهيم هذا الخطاب ، نحاول أولاً استكشـاف فروضـه ، والتي تجد المفاهيم حضورها من خلالها :

(أ) هنـاك تعارض كـامل بين فكـرتين وتصورين ومجتمعين وحقيقتين : الإسـلام والجاهلية ، الإيمان والكفر ، الحق والباطل ، الخير والشر ، حاكمية الله وحاكميـة البشر ، الله والطاغوت .. ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما ، ومن ثم لا بقاء لأي منهما إلاّ بالقضاء على الآخر ومن هنا لا يهم من أمر العالم المعاصر مجمل الصراعـات السياسيـة والاقتصادية والاجتماعية والعسكـرية ، الذي يتخـذ أشكال صـراع الشرق والغـرب ، أو الشمال والجنوب ، أو المركز والأطراف ، أو علاقات السيطرة والتبعية ، إنما المحور الوحيد هو الصراع العقيدي بين حكم الإسلام المنشود وحكم الجاهلية الموجود ، « فالمسألة في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان . مسألة شرك وتـوحيد ، مسـألة جاهليـة وإسلام ، وهـذا ينبغي أن يكون واضحاً »[٢٤].

(ب) إن العالم المعاصر ، وضمنه العالم الإسلامي ، يعيش اليوم جاهلية جديدة ، كتلك التي عرفها التاريخ قبل الدعوة الإسلامية ، لأنـه يحكم بغير مـا أنزل الله ، ويشـرع بإرادة البشر دون الشرع الإلٓهي ، ويتنكر لمبدأين أساسيين جاءت الدعوة الإسلامية لكي تقيمهما وتوطد من أسسهما : الأول ، هو ألوهية الله في مواجهة ألوهية البشـر ، والثاني ، حـاكمية الله ضـد حاكميـة البشـر الذين يعبـدون بعضهم البعض من دون الله - حتى أن الأنظمة السياسية في الدول الإسلامية لا تعتبر أنظمة إسلامية . فهي تحمل من الإسـلام الاسم والشعار ، وتنص في دساتيرها نـظرياً على أن الإسـلام هو دين الدولة الرسمي أو المصـدر الرئيسي في التشريـع ، ولكن هذه الأنـظمة وحكـامها من الطواغيت يعملون في الواقع على نفي واستبعاد المبدأين .

(جـ) إن المنهج الإسلامي ينفرد عن كافة النظم البشـرية (الليبـرالية الرأسمـالية والشمولية الشيوعية) بأن « فيه وحده يتحرر الناس من عبادة بعضهم لبعض بعبـادة الله وحده ، والتلقي من الله وحده ، والخضوع له وحده ، ورفض الإقرار بالحـاكمية لأحـد من دون الله ، ورفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة ، وهذا هو الجديد كل الجدة

---

(٢٤) سيد قطب، معالم في الطريق - مرجع سابق ، ص ١٥٨

الذي نملكه ولا تعرفه البشرية »[٢٥].

(د) إن هذا المنهج إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض ، حيث « قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال .. لا لأن الحضارة الغربية قد أفلست مادياً ، أو ضعفت من ناحية القوة الاقتصادية والعسكرية .. ولكن لأن النظام الغربي قد انتهى دوره ، لأنه لم يعد يملك رصيداً من القيم يسمح له بالقيادة . لابد من قيادة تملك بقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية ، عن طريق العبقرية الأوربية في الإبداع المادي ، وتزود البشرية بقيم جديدة جدة كاملة ـ بالقياس إلى ما عرفته البشرية ـ وبمنهج أصيل وإيجابي وواقعي في الوقت ذاته . والإسلام ـ وحده ـ هو الذي يملك تلك القيم وهذا المنهج »[٢٦].

(هـ) إن هذا المنهج ليس إعلاناً نظرياً فلسفياً سلبياً ، بل حركي واقعي إيجابي ، يراد له التحقق في صورة نظام يحكم البشر بشريعة الله ، ويخرجهم بالفعل من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده ، ومن ثم لابد من أن يتخذ شكل (الحركة) إلى جانب شكل (البيان) ، ليواجه الواقع البشري بكل ما يحمله من تصورات اعتقادية منحرفة وباطلة وعقبات مادية وسياسية واجتماعية .

وإذا كان البيان يواجه العقائد والتصورات ، فإن الحركة تواجه العقبات المادية الأخرى ـ وفي مقدمتها السلطان السياسي القائم ، وهما معاً ـ البيان والحركة ـ يواجهان الواقع البشري بجملته ، بوسائل متكافئة لكل مكوناته ، وكلاهما ضروري لانطلاق حركة التحرير للإنسان في الأرض .

(و) إن المعركة صليبية في صميمها ، لا سياسية ولا اقتصادية ، « فهدف الإسلام لم يكن في يوم من الأيام هو تحقيق القومية العربية ولا العدالة الاجتماعية ، ولا سيادة الأخلاق ، ولو كان الأمر كذلك لحققه الله في طرفة عين، ولكن الهدف هو إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقاً حرفياً . وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر أو جماعة من البشر ، وإن كان حاكم إنسان بل أي مسؤول إنسان ، إنما ينازع الله سلطته . بل إن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه ، لأن الله هو الذي خلق الشعوب وهو الذي يحكمها بنفسه »[٢٧].

(ز) إن المهمة الأولى والأساسية لتطبيق المنهج الإسلامي تتمثل في تغيير واقع هذا المجتمع ، « مهمتنا تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه . هذا الواقع يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي »[٢٨].

---

(٢٥) نفس المرجع ، ص ٥.

(٢٦) نفس المرجع ، ص ٤.

(٢٧) نفس المرجع ، ص ٥٦.

(٢٨) نفس المرجع ، ص ١٩.

ولكي تتحقق هـذه المهمـة ، لابـد من تكـوين (تجمـع حـركي) من طليعـة أبنـاء (الحضـارة المؤمنـة) ، تعيد التجـربة الإسـلامية الأولىٰ بتمـامها ، أي في تفـاصيلهـا ومراحلها ، فتبدأ في المرحلة الأولىٰ ، والتي تقابل الفترة المكية ، بجهـاد داخلي ، يزيـح أقنعة المنافقين ، ويعبد الطريق بنوع من الثورة الثقافيـة ، وينقض طاغوت الحكـام ويقيم الحاكمية لله . تلي ذلك مرحلة ثانية ، والتي تقابل الفترة المدنية ، يتولىٰ فيها التجمع إقامة الدولة الإسلامية .

وعلى هذا التجمع أن يستغل أساليب وأدوات تتلاءم وصور الجاهلية التي يواجهها ، « فإذا كانت الجاهلية تتمثل في تصورات اعتقادية تتأسس عليها أنظمة عملية ، وتدعمهـا سلطات ذات قـوة ماديـة ، فإن التجمـع الحركي يـواجهها بـالبيان لتصحيـح المعتقـدات والتصورات ، وبالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها »[٢٩].

ولأن الإسلام « ليس نحلة قوم ، ولا نظام وطن ، ولكنه منهج إلٰه، ونظام عالم ... » ، فليس على هذا التجمع أن يشغل نفسه باكتشاف صيغ تنظيم المجتمع الإسلامي المنشود ، أو الدخول في التفاصيل الخاصة بإدارة دولته ، فالمهم تأسيس هذا المجتمع ، ثم الخوض بعد ذلك في إيجاد الحلول الملائمة للوضع وللشرع ، وهو ما يعني أنه ينبغي التركيـز أولاً على سلامة الاعتقاد ، ومن ثم فلا سبيل الآن لأي حديث حول إقامة النظام الإسلامي ، لأن الاعتقاد لابد أن يسبق مثل هذه الاجتهادات والتي تمثل في ظل الواقع الراهن لغواً أو عبثاً يمارسه (المخلصون المتعجلون).

٢ ـ المفاهيم :

في اجتماع هذه الفـروض وتفاعلهـا ، وأوجه التكـامل والتـداخل التي تقـوم بينها يتأسس نظام الخطاب القطبي ، وتتحـدد مجموعـة الهاديـات أو المفاهيم الأسـاسية التي تحكمه وتوجه رؤيته ومرماه .

وهذه المفاهيم قد استخدمت في خطابها كأدوات تصويرية ، وعلى نحو جعل منها لغة اصطلاحية ، باعتبار قدرتها على تفسير جوانب أكثر دلالة لبنية خطابها ، وهو ما يعني أنها تمثل رموزاً تشير إلى منظومته . وتساعد في صياغة تفسيره .

فهي تندرج في الخطاب القطبي بمنطق خاص ، وتنمو ، لا بالاستعارات التي تعاطتها من خطابات إسـلامية اخـرى ، ولكن أيضاً بـواسطة مجمـوع تحولي بين التـراث والعلم والأيديولوجيا ، لتأخذ بعد ذلك مكانها في الشبكة المعرفية والأيديـولوجية لخـطابها ، وإن كانت على ما نرىٰ تتمتع بجرس عال ، وسطوة مميزة من الهيمنة .. تلك الهيمنة التي رآها

---

(٢٩) نفس المرجع ، ص ٦١

جوين ويليامز G. Williams « أمراً تسيطر على أساسه طريقة معينة من التفكير، ينتشر فيها المعنى الواحد والوحيد للمفهوم»[٣٠].

وما دمنا لن نغفل أن الخطاب القطبي يحوي ـ إضافة إلى محدداته التنظيرية تصورات للعمل تسعىٰ إلى ممارسة (الإقناع) (والفعل) ، وكلاهما (المحددات والتصورات) يضمان لديه مصالح جماعته المؤمنة في تحقيق الانقلاب وبناء المجتمع المسلم ، فإن هذا الخطاب يشمل في نسقه المفهومي ما يمكن أن نطلق عليه مفاهيم حركية (مثل الجهاد ، والمعالم ، والقاعدة ، والجماعة) ، وأخرىٰ نظرية (المنهج ، والثقافة ، الأمة ، المجتمع ..).

فحوىٰ ذلك أن الخطاب ينتج صورة نظرية وبطاقة أيديولوجية تهيمن عليه ، وإن بدت مفاهيمه الحركية أقرب إلى (الفكرة) بالمعنى البراجماتي ، نظراً لنسبيتها ، وتشظيها إلى أكثر من جانب ومظهر .

ولا يغرب عن البال أن النسق المفهومي هنا يأخذ إشكاليته المركزية في الوصول إلى الدرجة أو المدىٰ أو الظروف التي تتعالق فيها وتعمل بها سوية ، في (انسجام) وتبادل وتكامل وظيفي Functional Integration ، لضمان الحالة المثلىٰ للمجتمع الإسلامي المنشود ، وهو ما يفسر انسياقها عبر رؤية واحدة ، هي رؤية قطب العامة للإسلام ، والتي تدور حول اعتبار الصراع البشري عقيدي بالأساس .

وفي مسعىٰ الإشارة إلى هذه المفاهيم ، لن نكتفي بمجرد مناقشتها ، بل سنحاول أن نعيد إجلاء أوجه استعمالها ، لكي نكشف عن كيفية تبلورها خلال الخطاب القطبي .

(أ) الجاهلية :

ويلفت النظر أن الخطاب القطبي لا يتعامل مع هذا المفهوم كصيغة ثقافية سابقة على الإسلام ، حيث تسمية هذه الفترة بالجاهلية ، جاءت بالتضاد مع الرشاد والمعقولية التي أتىٰ بهما الإسلام .

فهذه التسمية ، رغم أنها تحمل إدانة لهذا النمط من المعيشة الخارجة على الهداية بالمعنى الديني ، إلَّا أنها لا تخلو من تحديد واقعي لطبيعتها الثقافية . فهي في الواقع طبيعة الجهل ، لا علىٰ أنه فقدان المعرفة الإلٰهية ، بل باعتباره حياة الفطرة الحماسية الخالية من سيادة العقل بمعنى الهداية والرشاد الديني[٣١].

Femia J. : Hegemony and consciousness in the thought of Antonii Gramsci in Political studies, Vol. 23, no 1. 1975, p. 29. (٣٠)

(٣١) حسين مروة . النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (الجزء الأول) ، الطبعة الرابعة ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٦٩.

أما الخطاب القطبي فالجاهلية تمثل لديه الانحراف عن نهج الإسلام سواء تم ذلك في الماضي أو امتد إلى الحاضر : « فنحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم . كل ما حولنا جاهلية .. تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم وآدابهم ، شرائعهم وقوانينهم ، حتىٰ الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً .. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية »(٣٢).

وليست تقتصر الجاهلية في هذا الخطاب على مجتمعات « الليبرالية الرأسمالية والشمولية الشيوعية » ، بل تمتد لتشمل أيضاً كافة المجتمعات الإسلامية المعاصرة . وسيد قطب في ذلك صريح كل الصراحة ، فبقوله : « يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها (مسلمة). وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الاطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، لا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها ، فهي ـ وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلَّا الله ـ تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير الله ، فتتلقىٰ من هذه الحاكمية نظامها ، وشرائعها وقيمها ، وموازينها ، وعاداتها وتقاليدها»(٣٣)..

ومرة أخرىٰ يؤكد الخطاب القطبي على جاهلية المجتمعات الإسلامية ، في تعريفه للمجتمع الجاهلي « أنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده .. متمثلة هذه العبودية في التصور الإعتقادي وفي الشعائر التعبدية .. وفي الشرائع القانونية .. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً »(٣٤).

ولكي يبرر الخطاب القطبي لقيام (الجماعة المؤمنة) التي ستقود البعث الإسلامي الجديد ، ركز على اعتبار الجاهلية صيغة حركية في الأساس ، حيث « هذه الجاهلية لم تكن متمثلة دائماً في (نظرية) مجردة . بل ربما أحياناً لم تكن لها نظرية على الإطلاق ! إنما كانت متمثلة دائماً في تجمع .. تجمع حركي ، خاضع لقيادة هذا المجتمع ، وخاضع

---

(٣٢) لدى المودودي ، ليست الجاهلية التي تتحكم في العالم واحدة ، فهناك جاهليات بحتة وجاهليات مختلطة وجزئية ، وتلك الأخيرة تحاول أن تعلن الإيمان ، وفي نفس الوقت تشرع بما أنزل الحاكم البشر وليس بما شرع الله . وإذا كانت الجاهلية البحتة عنده تنكر الله إنكاراً تاماً ، بينما توفق الجاهليات المختلطة بين الدين والكفر ، وتفصل بين العقيدة والسياسة ، وبين الروح والمادة ، إلَّا أن القاسم المشترك بينهما جميعاً هو اعتقادها بأن الإنسان لا يعيش حياته في صورتها الشاملة تحت ملك الله وحده ، وأنها كلها تعد بمثابة حرب خالدة ضد الإسلام . انظر . أبو الأعلىٰ المودودي الحكومة الإسلامية ، تعريب أحمد إدريس ، دار المختار الإسلامي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ ، ص ص ١٥ ـ ٢٠.

(٣٣) معالم في الطريق ، ص ص ٩١ ـ ٩٢

(٣٤) المرجع نفسه ، ص ص ٨٨ ـ ٨٩.

لتصوراته وقيمه ومشاعره وتقاليده وعاداته . وهو مجتمع عضوي بين أفراده ذلك التفاعل والتكامل والتناسق والولاء والتعاون العضوي ، الذي يجعل هذا المجتمع يتحرك ـ بإرادة واعية أو غير واعية ـ للمحافظة على وجوده ، والدفاع عن كيانه والقضاء على عناصر الخطر التي تهدد ذلك الوجود وهذا الكيان في أية صورة من صور التهديد »[٣٥].

(ب) الحاكمية :

وهي لفظة مثلت ببساطتها وحدتها مفهوماً أساسياً في الخطاب القطبي، وأما ما يشبه المسلمة اللفظية والحركية بالنسبة له . فبمقتضى « لا إله إلّا الله ـ كما يدركها العربي العارف بمدلولات لغته : لا حاكمية إلّا الله ، ولا شريعة إلّا من الله ولا سلطان لأحد على أحد ، لأن السلطان كله لله »[٣٦].

ومن الملحوظ أن قطب تأثر في إيراده لهذا المفهوم بصيحة الخوارج الأولى عشية تأسيس الدولة الأموية « لا حاكمية إلّا لله » والتي خلطوا فيها بين (حكم الله) بمعنى القضاء الديني الذي لأجله كان الله هو الشارع الوحيد ، وبين (الحكومة) بمعنى الإمارة السياسية ، فجعلوا الدولة والإمارة والسياسة ديناً خالصاً ، ومن ثم رفضوا أن يكون للبشر دخل في السياسة والحكومة .

كذلك تأثر في هذا المفهوم بأفكار المودودي ، وإن أهمل ما ذكره عن وجود « حاكمية بشرية مقيدة » فيما لا نص فيه[٣٧].

ويستند مفهوم « الحاكمية الإلهية » كما وردت في الخطاب القطبي ، إلى العبودية لله وحده ، والتحرر من حاكمية البشر ، أو سلطة الطواغيت ، والتي تشمل عنده كافة الأنظمة الديموقراطية أو الاشتراكية أو العلمانية ، وإلى الاجتهاد حيث لا نص في الشريعة ، وإن رهن مشروعية هذا الاجتهاد بسيادة الحاكمية الإلهية ، والوفاء بشروطه فيما لا يكسب صاحبه قداسة تدخل في مثل إطار الثيوقراطية الكنسية التي سادت يوماً أوربا.

« فهذه الحاكمية تستهدف (الإسلام) .. اسلام العباد لرب العباد ، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم

---

(٣٥) المرجع نفسه ، ص ٦٣.

(٣٦) المرجع نفسه ، ص ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣٧) ركز المودوي على حاكمية الله مقابل حاكمية البشر ، وألوهية الله مقابل ألوهية البشر ، وربانية الله مقابل العبودية لغيره ، ووحدانية الله مقابل الاعتماد على اي مصدر آخر في تنظيم شؤون المجتمع . من هنا يحدد خصائص ثلاث للدولة الإسلامية . أولها ، انه ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أي نصيب من الحاكمية ، لأن الحاكم الحقيقي هو الله . وثانيها ، انه ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع ، وثالثها ، ان الدولة الإسلامية لا يقوم بناؤها إلّا على ذلك القانون الإلّهي الذي جاء به النبي من عند الله مهما تغيرت الظروف والأحوال ، وتلك هي حاكمية الله . لمزيد من التفصيل ، انظر : ابو الأعلى المودودي : الخلافة والملك ، دار القلم ، الطبعة الأولى ، الكويت ، ١٩٧٨ ، ص ١٧.

وقيمهم وتقاليدهم ، إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شأن من شؤون الحياة .. فيجعلوا شريعة الله هي الحاكمة في كل شأن من شؤون هذه الحياة ، تنسيقا بين الجانب الإداري في حياتهم ، والجانب الفطري ، وتنسيقاً بين وجودهم كله بشطريه هذين وبين الوجود الكوني »[٣٨].

الحاكمية الإلهية إذاً تشمل كافة الجوانب الإرادية والفطرية والوجودية في حياة المسلم ، أي تشمل الديني والدنيوي . العبادة والسياسة ، ومن ثم فهي تمثل المعيار الموجه له في التطبيق وفي المعرفة على سواء ، فلقد « جاء الإسلام .. ليرد الناس إلى حاكمية الله ، كشأن الكون الذي يحتوي الناس ، فيجب أن تكون السلطة التي تنظم حياتهم هي السلطة التي تنظم وجوده»[٣٩]، ويجب «أن تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم في أي شأن من شؤونها، ولا في أي جانب من جوانبها ، من عند أنفسهم ، بل لابد لهم أن يرجعوا إلى حكم الله فيها ليتبعوه »[٤٠].

وحاكمية الله تتجسد في سيادة شريعته ، التي « تعني كل ما شرعه لتنظيم الحياة البشرية .. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد ، وأصول الحكم ، وأصول الأخلاق وأصول السلوك ، وأصول المعرفة أيضاً »[٤١] ، ومن ثم تدخل العقيدة طبقاً لهذا التعريف ضمن الشريعة .

وتأكيد هذا ، يملي عدم الخروج على الشرع ، أي الحاكمية ، بدعوىٰ التعارض مع مصلحة العباد « فمصلحة البشر متضمنة في شرع الله .. فإذا بدا للبشر ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع الله لهم ، فهم .. واهمون .. وكافرون .. فما يدّعي أحد أن المصلحة فيما يراه هو مخالفاً لما شرع الله ، ثم يبقىٰ لحظة واحدة على هذا الدين ، ومن أهل هذا الدين »[٤٢].

وإذا كان غير المؤمن بحاجة إلى أن نظهر له محاسن الشرع ، فإن المؤمن لا حاجة له إلى ذلك ، فقبول الشرع هو الإسلام « فمن رغب في الإسلام ابتداء فقد فصل في القضية ، ولم يعد بحاجة إلى ترغيبه بجمال النظام وأفضليته .. فهذه إحدى بديهات الإيمان »[٤٣].

---

(٣٨) معالم في الطريق ، ص ص ٤٦ ـ ٤٧ .
(٣٩) المرجع نفسه ، ص ٤٨.
(٤٠) المرجع نفسه ، ص ٤٩.
(٤١) المرجع نفسه ، ص ١٢٤.
(٤٢) المرجع نفسه ، ص ٩٦
(٤٣) المرجع نفسه ، ص ٢٧.

(جـ) الجماعة :

ويرى قطب أن البعث الإسلامي لن يتم إلاَّ عن طريق (تجمع عضوي حركي) أو (عصبة مؤمنة) أو (جيل قرآني فريد) ، يتأسى بجيل الصحابة الأوائل ، الذي استقى « من النبع وحده فكان له في التاريخ ذلك الشأن الفريد »[٤٤] ، وتتمثل فيه العقيدة ، لأنه « حين يؤمن الإنسان الواحد بهذه العقيدة يبدأ وجود المجتمع الإسلامي (حكماً) .. وحين يبلغ المؤمن بهذه العقيدة ثلاثة نفر .. يكون المجتمع الإسلامي قد وجد (فعلاً) .. والثلاثة يصبحون عشرة ، والعشرة يصبحون مائة ، والمائة يصبحون ألفاً ، والألف يصبحون اثني عشر ألفاً .. ويبرز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي »[٤٥].

فبما أن « الجاهلية لا تتمثل في نظرية مجردة ، ولكن تتمثل في تجمع حركي » ، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية لا تتحقق إلاَّ « بإقامة تجمع حركي عضوي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية »[٤٦].

هذه الموازنة بين المجتمع والتنظيم ، هي التي جعلت قطب يتقيد بحاجيات التجمع الحركي ، أو ما يسميه « الجماعة » ، أو « الطليعة » ، أو « القاعدة الصلبة » . ومن هنا جاء حديثه الكثير عن « المعالم » ، وعن « التميز والمفاضلة » ، و« رابطة العقيدة » ، و« منهج التلقي » ، و« زاد الطريق » ، و« سنة الابتلاء » ، و« طبيعة الجهاد »، و« استعلاء الإيمان » .

ويكفي أن نعلم أن كتاب (معالم في الطريق) الذي قال عنه قطب أثناء محاكمته « هو كتاب فيه فعلا خلاصة آرائي التي كنت أقود التنظيم على أساسها »[٤٧] لم يكن سوى خطة عمل ، وإجابة على سؤال : ما العمل ؟

ويرى قطب أن هذه الطليعة تزاول نوعاً من العزلة من جانب ، تمكنها من التحرر كلية من مؤشرات الجاهلية والتشرب بتعاليم الإسلام ونوعاً من الاتصال « بالجاهلية المحيطة » من الجانب الآخر ، غايته تبليغ الفكرة وانجاز الضرورات المادية .

وعمل هذا التجمع متعدد المراحل ، وكل مرحلة لها وسائلها التي تتناسب معها ، إلاَّ

---

(٤٤) المرجع نفسه ، ص ١١٨

(٤٥) المرجع نفسه ، ص ١٤

(٤٦) يبدأ الطريق لتحقيق حاكمية الله عند سيد قطب مع تكوين ما أطلق عليه « العصبة المؤمنة » في كتابه (هذا الدين) ، أو « التجمع الحركي الإسلامي » في كتابه (معالم في الطريق)

وبرى قطب أن هذا التجمع لابد أن يستعمل أدوات تتلاءم وصور الجاهلية التي يواجهها ، فإذا كانت الجاهلية تتمثل في تصورات اعتقادية تتأسس عليها أنظمة عملية ، وتدعمها سلطات ذات قوة مادية ، فإن التجمع الحركي يواجهها بالبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات السائدة ، وبالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها .

(٤٧) سامي جوهر ، مرجع سابق ، ص ٦١

أن المرحلة النهائية لابد أن تصوب نحو إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية ، وتولي هذه القيادة .

ويحذر قطب هذه الطليعة من أن تنزلق إلى الفخ الذي ينصبه لها خصومها ، بسؤالها عن تنظيم المجتمع في المستقبل ، إذ المهم في رأيه أن توجد هذه الطليعة التي تستوعب أحكام الدين ، فإذا ما تم ذلك ، فإن مواجهتها للواقع سوف تكون على أساس فهمها الصحيح لما جاء به الإسلام .

وإعداد الطليعة يتم عبر مدخلين: الأول، عقائدي، ويتمثل في تشكيل وعيها وبنائها الذهني بمفهوم العقيدة ، لا على المستوى النظري ، بل بمعنى التلقي للتنفيذ والعمل ، وهو ما يراه أحد خصائص العهد المكي الذي امتد ثلاثة عشر سنة ، وكانت مهمته الأولى تأسيس العقيدة وتجسيدها بالحركة في الجماعة المؤمنة ، حيث في هذا العهد « لم تكن مرحلة بناء العقيدة .. منعزلة عن مرحلة التكوين العملي للحركة الإسلامية ، والبناء الواقعي للجماعة المسلمة، لم تكن مرحلة تلقي (النظرية) ودراستها ، ولكنها كانت مرحلة البناء القاعدي للعقيدة وللجماعة وللحركة وللوجود الفعلي معاً .. وهكذا ينبغي أن تكون كلما أريد إعادة هذا البناء مرة أخرى »(٤٨).

أما المدخل الثاني ، فتنظيمي ، وتمثله مرحلة المواجهة والجهاد ضد طواغيت المجتمع الجاهلي ، كما حدث في العهد المدني الذي استغرق عشر سنوات ، وإقامة (دار الإسلام) كمجتمع فعلي خاضع للحاكمية الإلَهية ، المنظمة لجميع شؤونه وفق الشريعة ، وقائم على آصرة العقيدة وحدها دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة والحدود الإقليمية السخيفة.

وفي هذه المرحلة ، على المسلمين أن ينطلقوا بالجهاد ، الذي هو فرض عين على كل رجل منهم وامرأة ، لإزالة كل صور العقبات والضغوط التي تمثلها الحكومات والنظم الجاهلية ، والتي تحول دون نشر العقيدة .

ويعزي قطب (الجماعة المؤمنة) بسلوك هذه السبيل ، مذكراً بحال الدعوة الأولى وسط محيط الشرك والجاهلية ، « فلم تكن الدعوى في أول عهدها في وضع أقوى ولا أفضل منها الآن .. كانت مجهولة مستنكرة من الجاهلية ، وكانت محصورة في شعاب مكة ، مطاردة من أصحاب الجاه والسلطان فيها ، وكانت غريبة في زمانها في العالم كله ، وكانت تحف بها امبراطوريات ضخمة عاتية تنكر كل مبادئها وأهدافها ، ولكنها مع هذا كله كانت قوية ، كما هي اليوم قوية ، وكما هي غداً قوية»(٤٩).

ولعله صحيح في هذا الصدد أن قطب قد أفاد في صياغته لمفهوم « الطليعة » من

---

(٤٨) معالم في الطريق ، ص ص ١٧ ، ١٩ ، ٢١.

(٤٩) المرجع نفسه ، ص ص ١٥٥ ـ ١٥٦

تجربته الفكرية والسياسية العريضة وخاصة في تكريسه لمبدأي : الدعوة Calling للواجب الديني ، والجبرية Predestination بهدف توليد الإرادة القوية اللازمة للممارسة العملية(٥٠)، وإن لوحظ تعامله مع المفهوم (الطليعة) ، لا كبنية ، بل كمفردات تساوي بينهم قوة الإيمان والعقيدة ، وهو ما قد يعني رفض شخصنتهم ، وتجريدهم تحت عناوين وخانات جاهزة ، بذريعة أنهم (جيل قرآني فريد).

(د) المنهج :

ويمثل مفهوماً أساسياً ومشغلة مركزية في مقولات الخطاب القطبي ، تستهدف تحصين رؤيته وتأكيدها ، ومن ثم فهو ـ لديه ـ أكبر من مجرد النظرية : « إنه ليس نظرية تتعامل مع الفروض .. إنه منهج يتعامل مع الواقع»(٥١).

وطبقاً لرؤيته ، تتموضع المناهج لدى الخطاب القطبي داخل منهجين : منهج الله ، ومنهج الإنسان . الأول يبني التصور الاعتقادي ويعتمد على الإيمان ، والثاني يصوغ مصادرات وفرضيات وقضايا وقوانين ويعتمد على البرهان .

استتباعاً ، يعادل الخطاب بين المنهج والدين : « فكل دين هو منهج للحياة بما أنه تصور اعتقادي .. كذلك عكس هذه العبارة صحيح .. إن كل منهج للحياة هو دين »(٥٢) ، وهو ما حدا به أن يطلق عليه مسميات تتشاكل في عباراتها وتتماثل في صفاتها ، فهو (منهج إله) ، و(منهج قرآني) ، و(منهج مبارك) ، و(منهج قويم) ، و(منهج إلهي) ، و(منهج إسلامي) ، و(منهج رباني قويم) ، و(منهج القرآن المكي) و(منهج التفكير والحركة في بناء الإسلام) ، و(منهج الله للحياة البشرية) ، و(المنهج العملي الحركي الجاد).

ويحدد قطب تعريفه للمنهج بأنه الإسلام ، « فالإسلام منهج ، منهج حياة . حياة بشرية واقعية بكل مقوماتها . منهج يشمل التصور الاعتقادي الذي يفسر طبيعة الوجود ، ويحدد مكان الإنسان في هذا الوجود ، كما يحدد غاية وجوده الإنساني .. ويشمل النظم والتنظيمات الواقعية التي تنبثق من ذلك التصور الاعتقادي وتستند إليه ، وتجعل له صورة واقعية متمثلة في حياة البشر . كالنظام الأخلاقي والينبوع الذي ينبثق منه ، والأسس التي يقوم عليها ، والسلطة التي يستمد منها . والنظام السياسي وشكله وخصائصه . والنظام الاجتماعي وأسسه ومقوماته . والنظام الاقتصادي وفلسفته وتشكيلاته . والنظام الدولي وعلاقاته وارتباطاته .. »(٥٣).

---

(٥٠) Nottingham, E.K.: Religion - A sociological View Random house, N.Y. 1971, p. 220.

(٥١) معالم في الطريق ، ص ٣٣.

(٥٢) سيد قطب ، المستقبل لهذا الدين ، مرجع سابق ، ص ١٤.

(٥٣) المرجع نفسه ، ص ٣.

ويفرق قطب بين هذا المنهج والمناهج الأخرى ، بقوله « ان مفرق الطريق بين منهج هذا الدين ، وسائـر المناهـج غيره : ان النـاس في نظام الحيـاة الاسلامي يعبـدون إلّها واحداً ، يفردونه ـ سبحانه ـ بالألوهية والربوبية والقوامة ـ بكل مفهومات القوامة ـ فيتلقون منه ـ وحده ـ التصورات والقيم والموازين ، والأنظمة والشرائع والقـوانين ، والتوجيهـات والأخلاق والآداب .. بينما هم في سائر النظم يعبدون آلهة وأربابـاً متفرقـة ، يجعلون لها القوامة عليهم من دون الله ، حين يتلقون التصورات والقيم والموازين ، والأنظمة والشرائع والقوانين ، والتوجيهـات والآداب والأخلاق ، من بشـر مثلهم . فيجعلونهم ـ بهذا التلقي ـ أرباباً ، ويمنحونهم حقوق الألوهية والربوبية والقوامة عليهم .. وهم مثلهم بشر .. عبيد كما أنهم عبيد ..»[٥٤].

وهذا المنهج يتميز بالطابع الأنطولوجي الذي يجاوز حدود الزمان والمكان ، ليستعيد بعداً محيطياً غير متواقت ، فهو يجاوز حدود البيئة التي ظهر فيها (الجزيرة العربية) وكل البيئات الأخرى التي استطاع أن ينتشر فيها ، ويجاوز كذلك الحقبة الزمانية التي شهدته (مطلع الدعوة الاسلامية)، وهو ما حدا به أن يرصد سمات أربع حركية له، هي: الواقعيـة الجديدة، والواقعية الحركية، وعدم الخـروج على قواعـده المحددة ، والضبـط التشريعي للعلاقات بين المجتمع المسلم وسائر المجتمعات الأخرى.[٥٥].

(هـ) الثقافة:

واتساقاً مع رؤية قطب الشمولية، يختزل وضع السؤال الثقافي في ثقافتين : ثقـافة اسلامية ، ونقيضها الثقافة الجاهلية ، اذ « هناك نوعين اثنين من الثقافة الاسلامية القائمة على قواعد التصور الاسلامي ، والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى ترجع كلها إلى قاعدة واحدة»[٥٦].

وتكشف هذه الرؤية عن سعيها الدائر للاختلاف عن الآخر ، وتلك رؤية تضحى ـ لو قاربناها في محيطهـا التاريخي الاجتمـاعي الذي يشي بها ، والمتسم بمـواجهة التحـدي الحضاري للغرب ، والتهديد الفعلي للهوية ـ مجرد رد فعل واحتجاج ، يتماهى كيانياً حول ذاته ضد ثقافة الجاهلية .

وتحديد الثقافة الاسلامية ، يقـوم على جملة مقومـات ماديـة وعقيديـة تزكي قـوتها الذاتية ، يراها قطب « يمكن ان تتخذ أشكالاً متنوعة في تركيبها المادي والتشكيلي ، ولكن الأصول والقيم التي تقوم عليها ثابتـة ، لأنها هي مقـومات هـذه الحضارة : العبـودية لله وحده ، والتجمع على آصرة العقيدة فيه ، واستعلاء انسانية الانسان على المادة ، وسيادة

(٥٤) المرجع نفسه ، ص ص ٨ ـ ٩.
(٥٥) المرجع نفسه ، ص ص ٥٦ ـ ٥٩.
(٥٦) معالم في الطريق ، ص ١٢٩.

القيم الانسانية التي تنمي إنسانية الإنسان لا حيوانيته ، وحرمة الأسرة ، والخلافة في الأرض على عهد الله وشرطه ، وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها في شؤون هذه الخلافة »[٥٧].

وقطب يتعامل مع هذه المقومات ، لا كجملة من الوقائع التاريخية ، بل كنسق من الرموز الذهنية التي تبحث عن نفسها حتى في تجريد المعتقد ذاته من اجتهاد العقل والعلم ، فبتعبيره : « أن التصور الإسلامي.. يعفي الفكر البشري من الضرب في التيه بلا دليل ، ومن الاحالة على أسباب غير مضبوطة وأحياناً غير موجودة ، كالاحالة على الطبيعة أو الاحالة على العقل »[٥٨].

كذلك ينصح قطب بترك العلم ، لأنه متقلب ، ولأن الضمير بحاجة إلى الاطمئنان والثبات ، « فلقد تعب هذا الضمير البشري من الجري وراء ذلك الإله المتقلب.. العلم، الذي يحطم موازينه في كل لحظة، ويفكر بمخلوقاته وتفكر به مخلوقاته ، كلما انتهى إلى رأي جديد . إن العقل قد يملك أن يتابع خطوات ذلك الإله المتقلب ، اما الضمير ففي حاجة إلى ثبات واطمئنان وقرار »[٥٩].

ترتيباً على هذا ، تتحدد مصادر الثقافة الإسلامية عند قطب في القرآن والحديث وبعض من قيم الصحابة والتابعين ، ورفض أي مصدر آخر . ذلك « أن التصور الاسلامي الصحيح لا يلتمس عند ابن سينا أو ابن رشد أو الفارابي وأمثالهم ، ممن يطلق عليهم وصف (فلاسفة الاسلام). ففلسفة هؤلاء إنما هي ظلال للفلسفة الاغريقية غريبة في روحها عن روح الاسلام »[٦٠] ، وهو ما يعني تفويت « فرصة الفهم الأكثر عمقاً لعوامل وآليات المد الحضاري والصعود المجتمعي ، وعوامل وآليات التفكك والضعف والانحسار »[٦١].

(و) الأمة :

وهي عند قطب ـ تجمع بشري حول مرتكز عقيدي لا حول راية قومية ، أو هي في جملة أخرى دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله[٦٢] ، وهي عقيدة يراها قطب تعلو فوق المقومات التاريخية لبناء الأمة ، من هوية ، وتشارك قانوني ، وتجانس ثقافي ، مما يعني أنه تعامل مع هذا المفهوم بصيغة أقرب إلى الأيديولوجية منها إلى التحليل العلمي ،

---

(٥٧) المرجع نفسه ، ص ١٢٠.

(٥٨) سيد قطب . نحو مجتمع إسلامي ، بدون ذكر دار النشر أو تاريخه، ص ١١.

(٥٩) المرجع نفسه ، ص ١٢.

(٦٠) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام . مرجع سابق ، ص ٣٠.

(٦١) د. سعد الدين إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٤٩٠.

(٦٢) معالم في الطريق ، ص ١٤٥.

(٦٣) المرجع نفسه ، ص ١٤٢

ناهينا عن أن هذا التعريف قد يعطي تزكية وتبريراً للمشروع الصهيوني ، القائم على مفهوم (الأمة اليهودية). ويرتبط بمفهوم (الأمة الاسلامية) لديه ، مفهوم آخر هو (العالم الاسلامي)، أو (دار السلام) التي تضم كل أرض يعيش عليها مسلمون .

وطبقاً لرؤيته ، هناك داران : دار الاسلام ، وحمايتها حماية العقيدة والمنهج والمجتمع الذي يسود فيه ، ودار الحرب ، وهي الأرض التي لا يهيمن فيها الاسلام ، ولا تحكم فيها شريعته ، بالقياس إلى المسلم وإلى الذمي المعاهد كذلك ، وتلك دار على المسلم أن يحاربها .[٦٣]

ويبدو أن إقرار قطب لمفهوم الأمة بهذه الصورة ، نابع من استعمالات عبارة (الأمة) في سياق المعاني التي يمكن استخراجها من الحالات التي وردت فيها هذه العبارة في القرآن حيث تبلغ ملامحها الكاملة في التعرف على ذاتها واختيارها من قبل الله ﴿ كنتم خير أمة .. ﴾[٦٤].

ومادامت الأمة الاسلامية خير أمة ، وبالنظر إلى سوء حالها ، فلا بد من أنها قد تهاونت في عقيدتها ، ومن ثم جاز تأكيد هذه العقيدة كمرتكز أساس لإعادة هذه الأمة مرة أخرى ، بعد أن « غابت عن الوجود وعن الشهود دهراً طويلاً »[٦٥].

على ضوء هذا التصور ، « فإن هذه الأمة لا تملك الآن ــ وليس مطلوباً منها ــ أن تقدم للبشرية تفوقاً خارقاً في الابداع المادي .. لا بد إذن من مؤهل آخر لقيادة البشرية ــ غير الابداع المادي ــ ولن يكون هذا المؤهل سوى (العقيدة) و (المنهج) الذي يسمح للبشرية أن تحتفظ بنتاج العبقرية المادية »[٦٦].

ولقد يبدو أن الخطاب القطبي يؤكد على مفهوم (الأمة) ليهمش مفهوماً آخر هو (القومية)، التي يراها نقيضاً لدار الإسلام ، والتي هي لديه بمثابة أحد الأصنام والطواغيت ، مثلها كالاشتراكية ، والوطنية ، ومن ثم لا بد من تحطيمها .

(ز) المجتمع :

ولدى قطب ، « لا يعرف الاسلام إلا نوعين اثنين من المجتمعات .. مجتمع إسلامي ، ومجتمع جاهلي .. المجتمع الاسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الاسلام .. عقيدة وعبادة ، وشريعة ونظاماً ، وخلقاً وسلوكاً .. وليس هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم (مسلمين) بينما شريعة الاسلام ليست هي قانون هذا المجتمع .. والمجتمع الجاهلي .. هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم . وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا : إنه هو كل

---

(٦٤) سورة آل عمران ، الآية ١١٠.
(٦٥) معالم في الطريق ، ص ٦.
(٦٦) المرجع نفسه ، ص ٧٧.

مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده .. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجـاهلي جميع المجتمعـات القائمـة اليوم في الأرض فعـلاً .. المجتمعات الشيـوعيـة .. والوثنية .. واليهودية والنصرانية »[٦٧].

العقيدة إذاً هي نقطة الصفر الفارقـة بين المجتمعين ، بل هي كـذلك بين ما يسمى المجتمع المتخلف والمجتمع المتحضر ، إذ هي آصرة المجتمع المتقدم ، « فأما حين تكون المادة - في أية صورة - هي القيمة العليا .. سواء في صـورة النظريـة كما في التفسيـر الماركسي للتاريخ ، أو في صور (الانتاج المادي) كمـا في أمريكـا وأوروبا .. فـإن هذا المجتمع يكون مجتمعاً متخلفاً .. أو بالمصطلح الاسلامي مجتمعاً جاهلياً »[٦٨].

والسؤال هنا : ما هو تصور هذا المـجتمع لنظمه؟

إن قطب يعاود التأكيد على أن « هنـاك ارتباط وثيق بين طبيعـة النظام الاجتمـاعي وطبيعة التصور الاعتقادي .. بل هنـاك ما هـو أكبر من الارتبـاط الوثيق.. هنالك الانبثـاق الحيوي : انبثاق النظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي »[٦٩].

ويحذر قطب من الانشغال بأمور النظام قبل قيام المجتمع الاسلامي بقوله : « وحين يقوم هذا المجتمع بالفعل يبدأ عرض أسس النظام الاسلامي عليه، كما يأخذ هذا المجتمع نفسه في سن التشريعات التي تقتضيها حياته الواقعيـة، في إطار الأسس العامـة للنظام الاسلامي .. فهذا هو الترتيب الصحيح لخطوات المنهج الاسلامي الواقعي العملي الجاد . ولقـد يخيل لبعض المخلصين المتعجلين ، ممن لا يتـدبرون طبيعـة هذا الدين ، وطبيعـة منهجه الرباني القويم ، المؤسس على حكمه العليم الحكيم ، وعلمه بطبائع البشر وحاجات الحياة .. نقول : لقد يخيل لبعض هؤلاء أن عرض أسس النظام الإسلامي - بل التشريعات الإسلامية كذلك - على الناس مما ييسر لهم طريق الدعوة ، ويحبب الناس في هذا الدين ، وهو وهم تنشئه العجلة»[٧٠].

ولعل تفصيلاً أوضح لقضايـا العدالة الاجتمـاعية ، والحكم ، والمـرأة ، والأقليات ، يمكن أن يسهم في تأكيد الصورة التي رسمها الخطاب القطبي لنموذجه المجتمعي.

بالنسبة لقضية العدالة الاجتماعية ، فقد عالجهـا قطب في سيـاق رؤيته الشمـولية للاسلام ، حيث يرى أن هذه القضية تستند إلى أسس ثلاثة هي : التحرر الوجداني القائم على التحرر من قيم المال والجـاه والحسب والنسب والشهوات ، والمسـاواة الانسانيـة ،

---

(٦٧) المرجع نفسه، ص ص ٨٨ - ٩٢.

(٦٨) المرجع نفسه ، ١٠٩.

(٦٩) سيد قطب ، المستقبل لهذا الدين ، مرجع سابق ، ص ١٢.

(٧٠) معالم في الطريق ، ٣٦.

والتكافل الاجتماعي المستند إلى نظم الزكاة والاحسان والتربية الخلقية ، وإن رأى أن هذا التكافل متروك للأفراد .

كذلك فإن هذه القضية تمثل إحدى عناصر نسق قيمي شامل لقيم أخرى مقدمة مثل التقوى والورع والعلم ، حيث « العدالة في نظر الاسلام مساواة إنسانية ينظر فيها إلى تعادل جميع القيم ، بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة وهي على وجه الدقة تكافؤ في الفرص ، وترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة . ولأن القيم في نظر الاسلام كثيرة متمازجة ، كانت العدالة في مجموعها أيسر ، لذلك لم يضطر إلى تحتيم المساواة الاقتصادية بمعناها الحرفي الضيق ، الذي يصطدم بالفطرة ، ويتعارض مع طبيعة المواهب المتفاوتة ، ويعوق الاستعدادات الفائقة ، ويسوي بينها وبين الاستعدادات الضيقة ، ويمنع أصحاب المواهب من انفاق مواهبهم لخير أنفسهم ، ولخير الأمة ، ويحرم الانسانية نتاج هذه المواهب »[٧١].

وفي نظره ، فإن الاسلام « لا يفرض .. المساواة الحرفية في المال ، لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ليست متساوية . فالعدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق ، وأن يفضل بعض الناس بعضاً فيها ، مع تحقيق العدالة الانسانية ، بإتاحة الفرص المتساوية للجميع ، فلا يقف أمام فرد حسب ولا نشأة ، ولا أصل ولا جنس ، ولا قيد واحد من القيود التي تغل الجهود »[٧٢].

والملكية الفردية عنده هي في الأساس وظيفة اجتماعية ، يحوزها الفرد نيابة عن الجماعة التي استخلفها الله فيها ، ويمارسها طبقاً لضوابط ومعايير من عدم التفريط أو الافراط ، أما موارد الطاقة ومياه الري والمرافق العامة ، فلا يجوز احتجازها للأفراد ، وإنما تظل شائعة كملكية عامة للجماعة ، نظراً لارتباطها بمصالحها ومنافعها.

ويحدد قطب ضوابط ومبادىء لتوزيع الثروة ، أهمها الضريبة المتفاوتة ، والضمان الاجتماعي ، والزكاة ، والتكافل ، وتحريم الربا ، وتطبيق قانون (من أين لك هذا؟)[٧٣].

وبالنسبة لقضية الحكم ، فبرغم اعتباره الشورى هي نوع الحكم الذي يحتمه الاسلام ، وإن رأى أن طريقها « لم يحددها الاسلام تحديداً معيناً ، لأنها مسألة نظامية ترجع إلى حاجات كل عصر ، ووسائله وإمكانياته »[٧٤].. رغم ذلك برر قطب للنظام الملكي، حين ذكر أن السلطات الممنوحة لولي الأمر تعطيه حق التشريع ، مهتدياً بالمصلحة المرسلة ، وسد الذرائع ، وهو نفس ما سار فيه بعد ذلك ، حين يقرر أن الإسلام قد ترك

---

(٧١) العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ص ٢٨.

(٧٢) المرجع نفسه ، ص ٢٩.

(٧٣) المرجع نفسه ، ص ص ١٧٩ ـ ١٨١.

(٧٤) سيد قطب ، معركة الإسلام والراسمالية ، ص ٧٢.

للإمـام سلطات واسعة تتنـاول جوانب الحيـاة كلها ، وتحقيق العـدالة الاجتمـاعيـة بكـل ملابساتها داخل هذه السلطات بل وتجاوزها في أحيان[٧٥].

أما عن قضية المرأة ، فقد كفل الاسلام لها مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الانسانية ، « ولم يقرر التفاضل إلا في الملابسات المتعلقة بالاستعـداد والدربة والتبعة ، مما لا يؤثر على حقيقة الوضع الانساني للجنسين ، فحيثما تسـاوى الاستعداد والدربة والتبعة تساويا ، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه »[٧٦].

ففي النـاحية الدينيـة والروحية يتسـاويان . وفي نـاحية الأهليـة للملك والتصـرف الاقتصادي يتساويان . هذا هـو الأصل ، أمـا في بعض التفريعـات العملية مثـل الميراث والشهادة القضائية ، فإن إيثار الرجل مرده اختلاف التبعات والاستعدادات . فإيثار الرجل بضعف نصيب المرأة يرجع إلى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة مثل كفالة الانفاق على الزوجة والأطفال .

وفي الشهادة القضائيـة ، فإن جعـل شهادة امـرأتين مساويـة لشهادة رجـل واحد مرجعها في نظره إلى « أن المرأة بطبيعة وظائف الأمومة ينمو في نفسها جـانب العاطفـة والانفعالات بقدر ما ينمو في نفس الرجل جانب التأمل والتفكيـر .. فإذا نسيت أو جـرفها انفعال كانت الثانية مذكرة لها »[٧٧].

أما عن حق المرأة في العمل والكسب ، فإن قطب يؤكد أن الاسلام قد قرر « للمرأة هذا الحق عند الحاجة ، ولكنه فضل عليه حق الرعاية في الأسرة ، لأن الحياة عنده أكبر من المال والجسد ، وأهدافها أعلى من مجرد الطعام والشراب ، ولأنه ينظر للحياة من جوانبها المتعددة ، ويرى لأفرادها وظائف مختلفة ، ولكنها متكافلة متناسقة »[٧٨].

وقطب يذكر أنه « حين تتخلى المرأة عن وظيفتها الأساسية في رعاية الجيل الجديد ، وتؤثر هي ـ أو يؤثر لها المجتمع ـ أن تكون مضيفة في فندق أو سفينة أو طائرة .. عندئذ يكون هذا هو التخلف الحضاري .. أو تكون هي الجاهلية »[٧٩].

وحـول موقفـه من أهل الكتـاب أو الذميين في هذا المجتمـع ، نلمس في الخـطاب القطبي ، خاصة في تفسير الظلال رأياً واضح الحدة والجفوة منهم ، عبر تعليقه أو تفسيره

---

(٧٥) لدى قطب ، فللإمام أن « يتجاوز فريضة الزكاة إلى ضرائب أخرى يتحقق بهـا التعادل والتـوازن ، وتزول بهـا الأحقاد والضغائن وترتفع بها الأمة من مضار الترف ، ومضار الشظف ، ومضار احتباس الأموال في أيدي قلة من الناس ، ولكن دون أن يخل بنص أو قاعدة أساسية من قواعد الحياة الإسلامية ». انظر . العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ص ٨٥ و١١٨ ـ ١٢٥.

(٧٦) المرجع نفسه ، ص ٤٧.

(٧٧) المرجع نفسه ، ص ٤٩.

(٧٨) المرجع نفسه ، ص ٥١.

(٧٩) معالم في الطريق ، ص ١١٢.

للآيات المتعلقة بهم ، وهو رأي وصل به إلى حد المفاصلة الكاملة بين الصف الذي يقف فيه المسلم ، وكل صف آخر لا يرفع رأيه الله ، ولا يتبع قيادة رسول الله ولا ينضم إلى الجماعة التي تمثل حزب الله ، وذاك موقف يكاد قطب وحده ينفرد به.

وعليه، فإن الاسلام لا يرتب لهؤلاء الذميين غير الحماية والاعتقاد وحرية الممارسة الدينية والرحمة والبر ، مقابل ادائهم للجزية التي يفرضها عليهم لأنه يعفيهم من الجهاد.

ولأنهم من أصحاب العقائد الجاهلية ، وجب على المسلمين حربهم حتى يعلنوا الاستسلام ويدفعوا الجزية ، ثم بعد ذلك يتركون وشأنهم.

إن هذا يعني أنه في الوقت الذي يقر لهم بالتكافل (الحمابة ، الرعاية ، وحرية الإعتقاد ، والرحمة والبر)، فهو لا يقر لهم بالمساواة الكاملة ، ماداموا لم يتحرروا وجدانياً.

وحسب قطب، فإن الذي يحول بينهم وهذا التحرر ، هو وجود أنظمة طاغوتية ، ومن ثم ، فإنه بمجرد تحطيم هذه الأنظمة وقهرها ، فإنهم سيدركون تلقائياً ما كانوا فيه من ضلالة ، وسيهتدون بنور الاسلام[٨٠] ، ولكن حتى يحدث ذلك ، فإنهم يدفعون الجزية ، ولا يتمتعون بالمساواة الكاملة ، وبالتالي لا يحق لهم استتباعاً ـ تقلد مناصب الولاية في الدولة الاسلامية.

ثالثاً ـ عوائق وصعوبات :

إننا قبالة مشروع له إغراء البساطة البنيوية وخطورة المرمى الانقلابي الذي يستهدف « تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض »[٨١].

أو من البداية ، نحن أمام خيار وحيد دائماً : بين أن نقبل المشروع أو الجاهلية .. بين اتخاذ منهاجه مدخلاً في فهم وتغيير الأمة الاسلامية ، أو نحتسب ضمن اتباع مناهج الطاغوت.

ومن البداية أيضاً نحن أمام دور منطقي (لا منطقي) واضح ، هو مصادرة العقل والعلم (المتقلب)، ليتم بعدها تكريس (الحاكمية لله) بهدف إخفاء الرغبة في إقامة حكم ثيولوجي يستبعد الجماهير ويستعبدها ، وثقافة تهمش الوعي ، وتعوق الابداع ، وتغلق الأسئلة والأجوبة ، ونظم قدسية « آتية من خارج النطاق الأرضي » بتعبير صاحب هذا المشروع[٨٢].

---

(٨٠) المرجع نفسه ، ص ١١٤.

(٨١) المرجع نفسه ، ص ٦٠.

(٨٢) إن قطب صريح هنا كل الصراحة . فبقوله « .. والحركة التي يتولد عنها هذا المجتمع (الإسلامي) ابتداء حركة آتية من خارج النطاق الأرضي ، ومن خارج المحيط البشري .. إن قاعدة انطلاق المجتمع الإسلامي وطبيعة تكوينه العضوي تجعلان منه مجتمعاً فريداً لا تنطبق عليه اي من النظريات التي تفسر قيام المجتمعات الجاهلية وطبيعة تكوينها العضوي »، انظر معالم في الطريق ، ص ١٢٨

لقد تعامل قطب مع خطابه بلسان الداعية ، وعقل السياسي ، وفكر الأيديولوجي ، مما حدا به أن يتكىء على مفاهيم بعينها ، منحياً مفاهيم أخرى مثل الحرية ، والشعب ، والديمقراطية ، وهو ما قد يبدو لدى الأصوليين درأ للمستجدات عن التراث.

والآن ، لنجعل من قراءة هذه المفاهيم منطلقاً لمساءلتها واستصدارها في تناول نقدي يتمركز حول السؤال عن عوائقها ، فيما دراستنا لها لم تكشف بعد عن كل أوراق الخطاب.

ويمكن تحديد هذه العوائق عبر النقاط التالية:

١ ـ قطعية الخطاب القطبي في أحكامه ومواقفه ، وهي قطعية تنطلق من اعتبار رؤيته قسيمة تصور متكامل للاسلام ، بواسطة البدء بمسلمات لا تقبل الجدل أو النقاش لديه ، ثم ترتيب بناء منطقي صوري لها . فالاسلام « وهو من صنع باريء هذا الكون ومنشيء نواميسه ، والعالم بما يجد فيه وما يتطور ، كان في علمه هذا التطور التاريخي ، وما يترتب عليه من تطور اجتماعي واقتصادي وفكري عام » وإنه لهذا وضع الخطوط الثابتة ، والمبادىء العامة ، والقواعد الشاملة التي لا تخرج أطوار الانسان في النهاية عن حدودها ، وترك التطبيقات لتطور الزمن ، وبروز الحاجات ، في حدود مبادئه العامة ، وقواعده الشاملة ، ولم يدل بتفصيلات جزئية مقيدة إلا في المسائل التي لا تتغير حكمتها ، والتي تؤدي أغراضها كاملة في كل بيئة ، والتي يريد الله تثبيتها في الحياة البشرية ، لأنها ضمان للخصائص التي يرتضيها لهذه الحياة . إنه بهذا الشمول وبهذه المرونة ، قد كفل لأحكامه التطبيقية النمو والتجدد على مدى أزمان »[٨٣].

ويعني ذلك من حيث المبدأ أن محاولة المناقضة بين هذا التصور وبين أي رؤى أخرى ـ شاملة أو جزئية ـ أمر مستحيل من وجهة نظر الخطاب القطبي ، وحيث هذه الرؤى الأخيرة لا بد أن تذوب في رؤيته وتلغي نفسها ، بل إنها كذلك ترفض أي تصور آخر للاسلام ، « فالتصور الاسلامي الصحيح لا يلتمس عند ابن سينا وابن رشد أو الفارابي وأمثالهم ، ممن يطلق عليهم وصف (فلاسفة الاسلام). ففلسفة هؤلاء إنما هي ظلال للفلسفة الاغريقية الغريبة في روحها عن روح الاسلام »[٨٤] ، برغم أن هؤلاء الفلاسفة مثلوا اضافات علمية معروفة في الفكر الاسلامي ، نتيجة أوضاع اجتماعية وتاريخية ، ومنجزات علمية مستجدة .

وهكذا نجد الخطاب القطبي يفكر (بمنطق) واحد ، يتلخص في ترميز سالف معين : مرحلة ، ووعياً ، ومنظوراً ، وتصوراً ، بعد عزله عن سيرورته التاريخية ، وعن شروط تشكله

---

(٨٣) العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ص ص ١٧ ـ ١٨

(٨٤) المرجع نفسه ، ص ٢٠.

الاجتماعي ، بدفاع لا مشروط ولا تاريخي Anachronic عن مطلقية وكلية تصــوره ، الذي يواجه به خطر الجاهلية المعاصر .

٢ ـ إن الخطاب القطبي يقدم مشروعه لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم ، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره.

وقــطب صريــح في ذلك كل الصــراحة ، فبقــوله : « والحركـة التي يتولد عنهــا هذا المجتمع (الاسلامي) ابتداء ، حركة آتية من خارج النطاق الأرضي ، ومن خارج المحيط البشري .. إن قاعدة انطلاق المجتمــع الاسلامي وطبيعــة تكوينــه العضوي تجعــلان منه مجتمعاً فريداً لا تنطبق عليه أي من النظريات التي تفسر قيام المجتمعات الجاهلية وطبيعة تكوينها العضوي »[٨٥].

إنه لا يواجه الواقع المعيش ولا يــدعو إلى تغيـره أو إصلاحــه ، فما يتغيــاه أعمق وأشمل : هو « قيام مملكة الله وحده ، وسيادة الشريعة الإلّهيــة وحدهــا ، وإلغاء القــوانين البشرية ».

هي رؤية تماثلية طوباوية للتاريخ والحضارة ، يضحى فيها التاريخ والحضارة مجرد تصورات ذهنية ، معزولة عن حركة الأحداث والنــاس ، وهو مــا عناه سعــد الدين إبراهيم بقوله ، إنه « منهج طوباوي ، مغرق في مثاليته وفي تجريده ، ويتجاهل وقائع التاريخ ، وينكر حقائق الاجتماع ، ويرفض الاستفادة من غنى وتنوع التجارب الانسانية »[٨٦].

٣ ـ ودليل قطب وإطاره المرجعي هو الالتزام بالنموذج التاريخي للفترة المحمديــة ، فيما أي حديث عن التاريخ لديــه لا يشغل أكثــر من تجميع لذاكــرة محاصــرة بسلطة هذه الفترة ، وهو ما لا يسمح بــاستخلاص رؤيــة معينة للتــاريخ ، أو مجــرد تمثل معين لهــذا التاريخ ، إذ لا تاريخ في الخطاب القطبي إلا تاريخ بداية التأسيس الاسلامي.

وبذلك يسقط قطب من حسابه الفوارق النوعية بين واقع الجاهلية العربية وبين واقع مسلمين انحل عقدهم وطوقتهم عوامل التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعيــة ، وهو مــا يعني عدم تقدير للظروف التي هيأت لواقعة التأسيس امكانيات الحــدوث ، أو التي تصوغ لها أسباب الاستعانة ، ناهينا عن تعميم التجربة الحضارية الاسلامية ، أي جعلها تجربة عامة مجردة من كل خصوصياتها الرهينة بمستــويات الوجــود ، وهو مــا يؤدي إلى تغييب المحتوى الاجتماعي للتجربة ، ومعالجة مشكلات فعالية هذه التجربة معالجة مبتورة ، في إطار مفهومي مضلل، مثل مفهوم « الجاهلية ».

٤ ـ إن قارىء الخطاب القطبي لا يملك إلا أن يسجل حضــور أغلب مفردات النسق المفهومي كما أورده المــودودي ، بنوع من إعــادة الانتاج الذي يحكمــه الموقف الفكــري

---

(٨٥) معالم في الطريق ، ص ١٢٨.

الراهن لهذا الخطاب ، لتقوم بدور جديد في البنية الأيديولوجية التي اتخذها.

فقطب عندما يتحدث عن « الجاهلية » ، فإنه لا يترجمها بلغتها التي قدمها المودودي ، فهي لدى قطب مطلقة ، فيما هي عند المودودي ليست بهذا الاطلاق ، وإنما هناك جاهليات بحتة وجاهليات مختلطة وجزئية ، وتلك الأخيرة منها في رأي المودودي تحاول أن تعلن الايمان ، وفي نفس الوقت تشرع بما أنزل الحاكم البشري وليس بما شرع الله . فإذا كانت الجاهلية البحتة تنكر الله إنكاراً تاماً ، فإن الجاهليات المختلطة توفق بين الدين والكفر[٨٧].

كذلك عندما يتحدث قطب عن (التكفير)، فإنه يحاول دمجه انطلاقاً من موقف تبريري في نسقه الفكري . فهذا المصطلح يتأسس في إطار مشروع المودودي بالترابط مع تقويمه وحكمه على المجتمع الهندوسي ، الذي وصمه بالجاهلية ، لأنه لا يطبق الحاكمية الإلهية.

ويلفت النظر أن المودودي - في حديثه عن الحاكمية والتكفير والجاهلية - قد وقف عند القول بارتداد المجتمع دون الأمة[٨٨] أما قطب فيرى أن الأمة قد كفرت بالاسلام « فالأمة المسلمة قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً »[٨٩] ، لأنها قد أخذت « كل مقومات حياتها » عن الطواغيت . وهو ما يحمل شبهة أن الخطاب القطبي يزكي - وربما من حيث لا يدري - نفس الأوهام الأيديولوجية التي تروجها الصهيونية عن أمة يهودية تقوم على حجج دينية.

وهكذا ففي المستطاع أن نتابع عملية النحت المفاهيمي ، التي سمحت بإعادة إنتاج ملامحها القطبية، ومن ثم همشت التأصيل والسؤال في نسقها بأسماء مماثلة تقفز فوق احتلاف الملابسات ، وتغفل الأسس العلمية والواقعية المحددة لسجال ابتكار المفاهيم والنظريات ، وتمارس خلط استخدام الموسع والمبعد والمعاد الصياغة والمؤول في التركيب المفاهيمي[٩٠].

---

(٨٦) د. سعد الدين إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٤٩٣.

(٨٧) ابو الأعلى المودودي . الحكومة الإسلامية . مرجع سابق ، ص ٢٠

(٨٨) ابو الأعلى المودودي موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ، ترجمة محمد كاظم سباق . طبعة بيروت . ١٩٧٥ ، ص ص٤١ - ٤٢

(٨٩) معالم في الطريق . ص ٦

(٩٠) ثم مفاهيم سادت فترة في الخطاب القطبي ، وغابت بعد ذلك . مثل مفهوم « الجماهير » الذي راج في كتاباته ايام الأربعينات ثم انقطع بعدها .

وعلى ما في تقسيم هذا الخطاب من تعسف ، يلاحظ انه في مرحلته (الأدبية) سادت مفاهيم من مثل شقاء - عبوث - وجل - وثوب - فناء - نهش - عذاب - إيماء - إلهام - خلود - عفاف - طهر - وداعة . الخ .. وفي المرحلة (السياسية) ، تبدت مفاهيم اخرى ، اظهرها الديموقراطية- الجماهير - الشعب - المظلومون - الفساد - الجهل - الفقر . الخ .. وفي المرحلة (الدينية) استخدم مفهومي الرجل الأبيض - الصليبيون الجدد في =

٥ ـ وانطلاقاً مما يراه باختين من أن « كل تفسير للنص يمكن معارضتـه من داخل النص نفسـه ، باعتبـار أن النص يحمل في داخله نصـاً آخـر ، أو عـدداً من النصـوص الداخليةSub - Texts أو المتلازمة Co - Texts التي يظهرها المفسـر ، بحيث يناقض كـل تفسيـر ما سبقـه »(٩١) ، فإنـه من الممكن أن تقع العين على تنـاقضات يحملهـا الخطاب القطبي .

فهو مرة يطالب الأخوان المسلمين أن يقدموا برنامجاً سياسياً اقتصاديـاً (واضحاً ومحدداً) أيام أحـداث حرب القنـال في ينايـر ١٩٥٢ ، ليعود بعـدها فيحـذر (الجماعـة المؤمنة) من أن تنزلق إلى الفخ الذي ينصبه لها خصومها بسؤالها عن تنظيم المجتمع .

كذلك فإنه لا يلتزم حرفياً بالنموذج التاريخي للفترة المحمـدية ، إذ يـرى أن تكوين الفرد المسلم كطريق للدعوة على عهد الرسول ـ و لمنهج للأوائل من السلف ـ بحاجة إلى تعديل . فبقوله : « أما التعديل الذي نحتاج إليه في خطواتنا اليوم ، فهو ألا نبـدأ بتكوين الفرد المسلم من الناحية الاعتقادية والسلوكية فحسب ، بل أن نضم إلى هذا ـ وفي ذات الوقت ـ عرض برامج اجتماعية للحياة قائمة على أصول الفكرة الإسلامية »(٩٢).

هكذا يرى قطب أن تعديل المنهج راجع إلى اختلاف الواقع ، والعقليات السائدة ، إذ لم تكن على عهد الرسول نظريات مقررة للسياسة والاقتصاد والاجتماع ، ولذلك استطاع أن ينتشر بسهولة دون أن يطالب المسلمون ببرنامج سياسي أو اقتصادي ، مما جعل منهجية بناء الفرد سلوكياً ـ كطريقة في التغيير ـ تجدي ، أما الآن فالأمر يختلف ، حيث الأنـظمة السياسية والاقتصادية ترتكز على خلفيات أيديولوجية مفصلة ، يقتضي مواجهتها وتحليل نواقصها ، بتقديم نموذج لنمط علاقات بديلة . ولم يعد كافياً دعوة الناس بشعارات عامة ، ووعدهم بحل مشاكلهم ، وأن في الإسلام حلاً لكل المعضلات .

فيقول قطب : « إن العالم اليوم تحكمه نظريات اجتماعية مفصلة ، فإذا نحن دعـونا الناس إلى الإسلام ، فيجب أن نقدم لهم نظرية الإسلام الاجتماعية مفصلة كذلك . نعلم أن النظرية وحدها لا تكفي لإصلاح الحياة ورفعها ، ما لم يكون الفرد المسلم الذي يؤمن بهذه النظرية .. لكن تكوين الفرد المسلم اليوم يحتاج إلى أن تكون لديه فكرة مفصلة عن نظرية الإسلام الاجتماعية.. لهذا لم يعد يكفي اليوم أن ندعو الناس دعوة مجملة إلى الإسلام أو إلىٰ القرآن أو إلى حكم الله أو إلىٰ الشريعة الإسلامية أو إلىٰ نظام الحكم الإسلامي أو إلى

= البداية ، ليغمر الخطاب بعدها مفاهيم تتسم بالحركية من مثل . الجماعة ـ العصبة ـ التجمع ـ الطريق ـ الزاد ـ العالم ـ الجهاد ـ الطاغوت .. الخ..

(٩١) Bakhtine . M. Op. Cit., pp 27 - 28.

(٩٢) سيـد قطب : كيف نستوحي الإسلام ؟ ، من سـلسلة « مختـارات من الفكـر الإسـلامي المعاصـر » ، بدون تاريخ، مكتبة الجديد ، ص ٣٩.

النظام الاجتماعي الإسلامي .. إلى آخر تلك القضايا التي ليس لها مدلول تفصيلي واضح في الأذهان .. ولا يكفي أبداً أن ندعوهم اليوم إلى الإسلام في اختصار وإجمال ، كما كان يدعوهم الرسول . ففي ذلك الزمان لم تكن هناك نظريات اجتماعية مفصلة تقابل الدعوة الإسلامية . وما دامت للإسلام نظريات أكثر تقدماً من كل ما عرفته البشرية اليوم ، فلماذا لا نعرض للناس هذه النظريات ، مطبقة على الحياة الحاضرة بكل ملابساتها وحاجاتها ، حين ندعو الناس إلى الإسلام ؟ »[٩٣].

هكذا يؤكد قطب على الاختلاف النوعي بين طبيعة مجتمع الرسالة وبين الآن المعاصر ، مما يجعل آراء وطرقاً ومشاكل جديدة قائمة يجب النظر فيها ، والتفاعل مع خصوصياتها .

إن قطب يعترف تحديداً بهذا الاختلاف ، بقوله إن « الحالات الاجتماعية لا تتكرر أبداً في التاريخ ، وإنما تتشابه مجرد التشابه »[٩٤] ، وهو ما يقتضي حلولاً جديدة وذلك لا يتم إلّا إذا كان النص كذلك متغيراً وإلا سقطنا في عملية دوجماتية . فهل النص متغير ، وبالتالي لا مضمون له ، أم أنه يمتاز بالثبات والتغير في نفس الوقت حتى يكون بحق صالحاً لكل زمان ومكان ؟

طرح قطب هذا السؤال ، ليجد الإجابة عليه في الفصل بين الشريعة والفقه ، معبراً أن المجتمع الإسلامي غير محدد بصورة نهائية ، بل هناك صور متعددة يمكن أن يطلق عليها صفة (إسلامي) ، فبتعبيره : « لكل جيل أن يبدع نظمه الاجتماعية في حدود المبادىء الإسلامية »[٩٥] ، فما هو الفرق بين الشريعة والفقه ؟

يرى قطب أن الشريعة هي المبادىء الأساسية والفلسفة العامة للدين التي يمكن أن تنبثق منها عديد التصورات والعلاقات ، أما الفقه فهو تلبية لحاجات وأوضاع محددة بالزمان والمكان ، وهو من صنع البشر ، استمدوه من فهمهم للشريعة ، ومرتبط بالعلاقات القائمة وطبيعة عصرهم وبيئتهم التي عاشوا فيها ، ولا يشذ عن هذا الصحابة والتابعين ، في حين أن الشريعة من صنع الله ومصدرها القرآن والسنة ، « الشريعة الإسلامية إذاً ثابتة لا تتغير ، لأنها ترسم إطاراً واسعاً شاملاً يتسع لكل تطور ، أما الفقه الإسلامي فمتغيّر ، لأنه يتعلق بتطبيقات قانونية لتلك المبادىء العامة في القضايا والأوضاع المتجددة التي تنشأ من تطور الحياة وتغير العلاقات وتجدد الحاجات »[٩٦] . فالشريعة إذاً هي المبادىء العامة والفلسفة الكلية للدين ، وهي ثابتة ، لكن هل الأحكام جزء من الشريعة ،

---

(٩٣) المرجع نفسه ، ص ٤١.

(٩٤) المرجع نفسه ، ص ٥١

(٩٥) المرجع نفسه ، ص ٥٥.

(٩٦) المرجع نفسه ، ص ٥٧.

وبالتالي تحمل صفة الكل وهي الثابت ؟

إن قطب في اعتباره أن الشريعة هي الإطار العام لهذا الدين يقتضي منه تحديده ، إذ لا يكفي ترديد كلمة فلسفة عامة ، بل الواجب تحديدها بشكل تفصيلي وشامل ، خاصة وأن الأمر يزداد لبساً حين يعتبر أن الأحكام جزء من الشريعة وهي ثـابتة ، في حين أن بعض الأحكام كان استجابة لحـاجيات وظروف بيئـة سالفـة ، ولم يعد من مبـررات تطبيق هـذه الأحكام شيء لانتفاء العلة، كما أن قطب لم يطرح إمكانية تعارض الحكم مع المصلحة، وعندئذٍ هل نطبق هذا الحكم أم نراعي مصلحة الناس خاصة وأن الشريعة جـاءت لرعايـة مصالح العباد ، وأن الحكم نفسه يهدف إلى صالح الجماهير ، وتعارضه مـع مصلحتها يستـوجب تقديمها عليه[٩٧].

يقول قطب : « قد تكون الشريعة نصت على حكم ، فهو واجب التطبيق دون تحـوير وتبديل ، كالنص على الحدود »[٩٨] .

حلاً لهذه المسألة ، جوز قطب التأويل والترجيح بين النصوص ، أو بين الحالة المراد تطبيقها والنص ، لكنه يتعذر أحياناً التأويل وعندها لابد من التعطيـل، وهو ما لم يذهب إليه قطب ، وأقره محمد عبده والشاطبي والطوفي[٩٩].

فهل تراه ـ يكفي هذا المثال لاستيضاح التناقض في الخطاب القطبي ، أو لما يذهب إليه فلاسفة اللغة ، لاكتشاف النقيض بين النص والنص الآخر داخل الخطاب الواحد ؟

---

(٩٧) المرجع نفسه ، ص ٦٢.

(٩٨) المرجع نفسه ، ص ٦٢.

(٩٩) المرجع نفسه ، ص ٧٥.

الفصل الثالث

المشروع الناصري والخطاب القطبي

ها نحن إذاً بعد قراءتنا النقدية للخطاب القطبي ، وتحليلنا لمقولاته وعوائقه ، نحاول هنا أن نموضعه في إطار علاقته بالمشروع الناصري ، على اعتبار أن هذا المشروع قد مثل أحد الروائز الأساسية التي ساعدت على استكمال إشكالية هذا الخطاب وبروزها .

ويبدو هنا في هذا الصدد تصوير رائج وشائع للعلاقة بين المشروع الناصري والخطاب القطبي ، على أنها علاقة بين السياسة والعقيدة ، أو بتعبير أحد أعضاء جماعة الأخوان المسلمين « بين القوة الغاشمة والحق »[١].

حقيقة الأمر أن لهذه العلاقة (قرون) أخرى يجدر الإمساك بها ، تمثلت في تواطؤ ديني بين السلطة والجمهور، وهو ما قد يدلنا عليها مصطلحان سوسيولوجيان مترادفان على التقريب هما : تسييس المقدس Politisation de Sacré ، وتقديس السياسي Sacralisation du politique . ففي حين لجأ الخطاب القطبي إلى تسييس المقدس ، كان رد فعل المشروع الناصري هو تقديس السياسي ، وإن جاز القول أن (المقدس) في هذا المشروع لا يمثل قسمة أساسية من قسماته .

ففي كلا الحالين ، تم توظيف المقدس لمتابعة أهداف سياسية لا علاقة لجلها بالدين كعقيدة ، واستخدامه كمبرر أيديولوجي للسياسة ، وهو ما نلاحظه اليوم في مشهد العالم الإسلامي الذي يحوي أنظمة تدّعي تمثيل الإسلام ، وفرقاً سياسية معارضة توظفه كأيديولوجية لمعارضة السلطات ، وكلها ادعاءات لا تخرج عن استخدام الإسلام كتبرير سياسي لخدمة أهداف واقعية محددة .

ولعل ملاحظة تفصيلية حول هذين المفهومين قد تشير إلى طبيعة العلاقة بين المشروع الناصري والخطاب القطبي .

---

(١) حسين محمد أحمد حمودة : أسرار حركة الضباط الأحرار والأخوان المسلمون ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٤

أولاً ـ تسييس المقدس في الخطاب القطبي :

ونردد مرة أخرى القول أن هذا الخطاب لا يمكن أن يقرأ في نظرنا إلاّ باعتباره إحدى أشكال منظومة الخطاب السياسي تجاه معضلات الواقع ، مهما كانت محاولات تكرار مرجعياته باستخدام قاموس الخطاب الإسلامي ، فيما يحمل لغة ومضموناً سياسيين استهدفا استعادة دخول الكائن الإسلامي في التاريخ والحضارة ، بواسطة اتخاذ تميمية الهيبة الدينية Fetichisme ، وإزاحة الخصم Displacement of the antagonist ، كوسيلة لتغيير خارطة العالم ، وجر البشرية إلى خلاصها المحتوم من (عفار) الجاهلية .

ما يهمنا إذاً هو (المعتقد) السياسي في الخطاب القطبي ، سواء على صورته الجهيرة في (معالم في الطريق)، أو في أقمطته المضمرة في (هذا الدين) و(المستقبل لهذا الدين).

ويترتب على هذا أن تفكيرنا في نص قطب لا يتجه نحو محض الأمور ذات الطابع العقيدي ، بقدر ما يصوب أساساً نحو تكريسه للعقيدة في فلسفة سياسة ، أي نحو فلسفة توجه برنامجه العملي واستراتيجيته .

نحن نريد أن نفكر بالدرجة الأولىٰ في الخطاب السياسي القطبي ، من حيث منطقه الداخلي ، وذلك لاعتقادنا بأهمية المنظور النظري المتماسك ، أو غير المتماسك ، في مستوى البرامج والتطبيقات والمرامي التي لحقت به ، وترتبت عليه .

وكما قدمنا ، ليست تقتصر ممارسة سيد قطب السياسية على الفترة الأخيرة بعد الإفراج عنه عام ١٩٦٤ وقبل إعدامه ، حين انشغل بإعداد (التجمع العضوي الحركي) . فلقد كان منذ بداية الثلاثينات عضواً في حزب الوفد ثم في الهيئة السعدية ، ومع ضباط يوليو في أيامهم الأولىٰ ، لينتمي بعد ذلك إلى جماعة الأخوان المسلمين ، يحرر منشوراتهم السرية ، ويحاور جماعة حدتو بهدف تكوين جبهة لاسقاط النظام ، وهو ما يؤكد أنه ولج إلى خطابه من باب السياسة ، مما أدى إلى أن يستحيل القول عنده ـ خاصة في نصه الأخير ـ مستغرقاً في السياسة ، ليندرج التنظيم في الخطاب ، ويلتحق الخطاب بالتنظيم كرديف ، فيصير التحيز طبعاً ، وتضحى الكلمات فعلاً ، ويحظىٰ الاسم بالفعل .

إن القول السياسي في الخطاب القطبي هو الغائب الحاضر ابتداء، والحاضر الغائب دائما . أنه هو الفعل النثري للخطاب ، وهو الرؤية السياسية في صورتها التنظيمية المباشرة في (معالم في الطريق) ، الذي قال عنه صاحبه أثناء محاكمته : « هو كتاب فيه فعلاً خلاصة آرائي التي كنت أقود التنظيم على أساسها »[٢] ، والذي لم يكن سوى خطة عمل ، وإجابة عن سؤال (ما العمل ؟). أنه قول الفعل الذى يتحقق بفعل القول .

---

(٢) سامي جوهر ، المرجع السابق ، ص ٦١.

في هذا الكتاب ، يتخلىٰ القول عن الرمز ، وتسقط كل بلاغة ، ويصير الكلام لغة علىٰ (المكشوف) لا علىٰ المجاز . فكلمات مثل : التجمع العضوي الحركي ، والطليعة ، والقاعدة الصلبة ، والجيل الفريد ، والمعالم ، والتميز والمفاصلة ، وزاد الطريق ، وطبيعة الجهاد ، والتحرر من حاكمية الطاغوت ... الخ.. لم تعد استعارة في شيء ، بل غدت حقائق تسعىٰ في الأرض بأسمائها الأصلية .

ولا يقتصر القول السياسي للخطاب هنا على مجرد هذه الكلمات ، فهو يؤلف نهجاً لها ، لا يتسامح بالحدثيات الأيديولوجية إلا بكونها شواهد أو إشارات إلى هذا النهج . إذ ما معنى أن ينظر الخطاب إلى التاريخ إن لم يكن من أجل التدبر في (المدينة)؟ .. من أجل تحقيق النهج ؟ ، وما مغزى رصد المرحلة الحاضرة في أحشاء فترة سالفة ، إلّا من أجل وعي الحدث التأسيسي الإسلامي الأول ، واستشفاف ضرورة استعادته ، استخلاصاً لتمرحلات العقيدة ـ الوعي منه ، ثم العقيدة ـ الجهاز من أجل « تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض » ؟

ثم إن مأساة إعدام صاحب الخطاب لم تضع نهاية لهذه اللغة وممارستها السياسية ، لأنها مع الأشباه والنظائر في الظروف ، امتلكت القدرة على الإنتشار في مطارح مختلفة من العالم الإسلامي ، ترتحل في أنحائه ، وتجوس عبر مواسم حركاته وأفكاره ، لتخرج عن أن تكون مجرد أوتوتولوجيا Ototologie تنم عن قول سياسي واحد ، حيث محطات استقبال هذه الحركات والأفكار تلونها بطابع خاص Parametric.

لقد بدأ سيد قطب في تحويل رصيد خطابه النثري إلى قوة مادية حين أسعف بالسراح (عام ١٩٦٤) ، فمارس مسؤولية قيادة التجمع العضوي الحركي ، وانشغل بإعداد بنيته ومتطلباته ، مخلياً سؤال وأجوبة العقيدة ـ الوعي إلى فعل العقيدة ـ الجهاز ، وانهمك في تعيين (القانون) والأخلاق لعناصره ، كما عين (إله) الأشاعرة قبله الخير الصراح والشر الصراح ، فاستحال التنظيم إلى غاية وكل ما عداه ذرائع ، وإلى مرام وكل ما سواه أسباب ، وبرر ذلك في محاكمته كيلا « يركب الشباب رؤوسهم إذا لم يجدوا قيادة تضبطهم وتؤمن تصرفاتهم الفردية »[٣] ، وإن عبر في هذه المحاكمة عن التوتر الذي عاشه بين معاناة (شرعية) رد الاعتداء ، وبين واقع موضوعي يتطلب نضالاً هادئاً بعيد المدىٰ[٤].

---

(٣) المرجع السابق نفسه ، ص ٦٤.

(٤) لعل الحوار الذي دار بين رئيس المحكمة وسيد قطب يميز لنا مجموعة المبررات التي يفسر بها المثقف لجوءه للعنف والسرية ..

س : هل من ذلك انكم قررتم مقاومة السلطات عند كشف تنظيمكم ؟

ج : السلطات التي لا تتقيد بأي قانون ليست سلطات رسمية ، ولا تعد مقاومتها مقاومة لسلطة رسمية .

إن الخطاب القطبي يقدم نموذجاً ممتازاً للداعية الذي تمثل السياسة هاجسه الرئيسي ، مسخراً العقيدة لخدمة هذا الهاجس ، وهو ما يعني أن خطابه ينتج في النهاية فكراً سياسياً ، وظفه منذ بداية تبلوره لخدمة أهداف واقعية محددة .

ولعل النهج الانقلابي الذي اختطه هذا الخطاب في نصوصه الأخيرة ما يؤكد أن إشكاليته سياسية في المحل الأول ، وإن أخطأت سبيلها . ذلك أن هذا النهج ، قد يتعارض مع « سنن الكون » ، فضلاً عن تناقضه مع السنة ذاتها ، الداعية إلى التدرج ، ورفع الحرج عن الناس ، في استهدافها « تدبير أمور الخلق » .

ورب قائل أن قطب يؤمن ـ ككل مثقف ـ بأن التأثير في الواقع يحصل عبر المؤسسات . ولهذا يبحث عنه في البداية فوق الأرض ، في الإطار العلني (أحزاب ، جمعيات ، نوادي ، منظمات مرخص لها بالوجود والنشاط) ، فإذا افتقدها في واقعه ، نتيجة استثناء تمارسه السلطة ، أو خوفاً تبرر به اغتصابها واحتكارها للنشاط السياسي والثقافي ، يلجأ المثقف ـ بقطع النظر عن انتمائه السياسي والأيديولوجي ـ إلى خلق أو دعم المؤسسة السرية[٥] .

قطعاً هناك في (حالة) سيد قطب صلة أساسية بين (ظهور) التجمع العضوي الحركي وافتقاد (القنوات الشرعية) ، وإن بدا في بنية هذا التجمع الفكرية ، المعتمدة على الخطاب القطبي ، تركيزاً على (بعث) الإسلام لا الاجتهاد فيه ، مما يعني افتقاد هذا التجمع للمنهج ، وهو ما أشار إليه يوماً توماس هوبز بقوله : « إن فن السياسة يستند إلى قواعد محددة ، كما الحساب والهندسة ولا يستند إلى الممارسة وحدها كما اللعبة

= س ولكن المفروض ان الاعتقال إجراء قانوني يفرضه القانون في حالات معينة . وليس في ذلك تثريب على السلطات القائمة بها .

ج انا لا اعترض إطلاقاً على الاعتقال ذاته كإجراء قانوني اعترف بقانونيته . ولكن الذي رايناه بالفعل سنة ١٩٥٤ هو ما اثر في نفوسنا . واعطانا صورة معينة للاعتقال ستتكرر فيما كنا نعتقد كلما تكرر الاعتقال

س . الا تعرف أن في قيام هذا التنظيم بتلك الصورة التي رويتها مخالفة للقانون، ويعرضك وجماعتك لسلاحه ؟

ج اعرف انه مخالف للقانون ، ولكني كنت مضطرا إليه باعتباره الوسيلة الناجحة للتربية الإسلامية وإن منعها القانون

س ألا ترى ان في قيام تنظيم سري مسلح بين المسلمين ما يؤدي إلى قيام فتنة يأباها الدين الإسلامي وينهي عنها ؟

ج . قد يؤدي إلى فتنة . ولكن الذي يكون عليه وزرها هو الذي يمنع النشاط العلني . فيضطر الآخرون للنشاط السري . ويمكن انقاذها بإباحة النشاط العلني .

لمزيد من التفصيل ، انظر سامي جوهر ، مرجع سابق ، ص ٦٥ ـ ٧١

(٥) صلاح الدين الجورشي « الأبعاد الثلاثة لمأساة سيد قطب » في مجلة (15 12) التونسية (مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي) ، العدد السادس ، نوفمبر ١٩٨٢ ، تونس، ص ٥٠ ـ ٥١

البدوية .. وأولئك الذين يتسع وقتهم لاكتشاف هذه القواعد ، ينقصهم في العادة ، أما الفضول ، وأما المنهج »[٦].

على كل يظل القول السياسي والفعل النثري في الخطاب القطبي حقيقة قائمة فيه . هو المعيار ، والقوام على الفعل . فكيف بحث له صاحبه عن تبرير ؟

يقول سيد قطب : « إنه أمام إمكان التنفيذ العملي ولو باحتمال ضعيف ، أخذ يتكشف لي عدم جدوى مثل هذه الإجراءات من الناحية العملية . وبدأت أعود إلى منهجي المستقر في نفسي ، وعلى نطاق قاعدة شعبية واسعة ، وأن أي عمل في القمة لا قيمة له »[٧].

أخيراً ، لا يخطىء صاحب الخطاب ، لأنه علم ما كان يجب أن يكون ، لو أن الأمور سارت كما يجب . ولأن الأمور لم تسر كذلك ، كان الفعل وباتت المأساة .

ورغم أن قطب أكد التربية (الطويلة)، وكان في نفسه رفض التعجل ، وبشر بحتمية انتصار التجمع الحركي الإسلامي ، فإنه لم يوضح مراحل هذا الانتصار عملياً ، ولا كيف سيتخلى المجتمع الجاهلي عن وجوده وعن مصالحه ونفوذه للجيل القرآني الفريد . غير أنه في الأثناء ، وضمن استعراضه للتجربة التاريخية أكد أن الجهاد ليست وظيفته الدفاع في حالة الاعتداء ، وإنما وظيفة هجومية في الأساس ، لتحطيم كل معوقات (الدعوة) ، وتصفية كل القوى المعتدية على حاكمية الله . وهذا يعني في أذهان (التلاميذ) ترك باب العنف مفتوحاً ، خاصة وقد وجدوا له مبرراته في النهج القطبي وفي التجربة التاريخية .

والعنف هنا ليس مبرراً وحسب ، بله ضروري لتحقق المعنى . وسبب ذلك واضح في اتكاء الخطاب القطبي على جاهلية المجتمع المعاصر وعدم حاكميته لله ، كما كان واضحاً قبلاً في إعلان ميكيافيلي (١٤٦٨ ـ ١٥٢٧) بأن « الطريقة التي يعيش بها الناس ، تختلف اختلافاً بينا عن الطريقة التي ينبغي أن يعيشوا بها »[٨].

هنا أو هناك ، تختلف أسباب (الاختلاف البين) باختلاف عصر العقل السياسي : فالناس يعيشون بغير الطريقة اللائقة : أما لأن النفس أمارة بالسوء عند ميكيافيلي ، أو لاتباع البشر حاكمية الطاغوت عند قطب ، لكن المطلوب يظل واحداً : تطهير الإنسان من حيوانيته ، وإخراج البشر من عبادة العباد .

وهكذا فإن غاية قطب لم تكن نظرية خالصة بالمعنى الكانطي للكلمة ، ولا غاية انطولوجية صرفة ، ولم يكن خطابه مجرد اختيار قولي يطأ العبارة وينتهي عند ملفوظها . إنه

---

(٦) Hobbes, T.: Le Leviathan, Sirey, Paris, 1974, 219 - 220.

(٧) سامي جوهر ، مرجع سابق ، ص ٧٠.

(٨) هربرت ماركيوز . الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ١١٠.

يتحدث بمفاهيم الفلسفة السياسية ، وبصورة أكثر دقة بمنطق الدعوة الايديولوجية ، وإن برز فيها ترابط الديني والسياسي .. العقيدة والسلطة .

إنه يتبنى المنظور الفكري السياسي ، من زاوية خاصة ، هي زاوية الممارسة النظرية الإسلامية .. هذه الممارسة التي لا يمكن أن تفهم إلّا باعتبارها صياغة لموقف سياسي أعم ، وهو ما يسوغ القول بأن قطب لا يعدو نموذجاً للفقيه الذي أحاط بدرجة أو بأخرى بشيء من معطيات العقيدة أو الشريعة ، بله وجهاً من أبرز وجوه الممارسة النظرية الدينية المعاصرة ، التي أقامها في مشروع سياسي ، مما يعني أنه لم يستطع أن يتخلص من السياسي الذي يسكن رأسه ، والمهاجر الذي يقبع داخله ، والصعيدي الذي لا ينسى ثأره .

ثانياً ـ تقديس السياسي في المشروع الناصري :

ومع أن الدين في هذا المشروع لا يقدم لنا أي ملمح من ملامحه الأساسية ، فقد وظف في إطاره كآلية دفاع لمواجهة أية احتمالات راديكالية في الداخل ، وضد الهجمات الخارجية عليه ، وكإحدى صور مشروعيته ، وليس بوصفه حاملاً أساسياً من حاملاته ، وهو ما نبه إليه الأنثروبولوجي الفرنسي جورج بالانديه G. Balandier بقوله : « إن الدين يمكن أن يشكل أداة تحد للنظام الوضعي . وفي عصر الأزمات ، فإن الحركات ذات الطابع النبوي تضع النظام القائم على المحك ، وقد تصل عبر هذا إلى مرحلة إيجاد السلطة البديلة المنافسة »(٩).

في هذا الإطار ، لم يمثل الدين ايديولوجية سياسية ، وإنما كان منطلقاً لايديولوجية سياسية ، ومن ثم لم يؤمن المشروع الناصري بأن يتحول الفكر الديني إلى حركة سياسية منظمة ، ووافق على وجود (وظيفة) سياسية للفكر الديني ، يقوم الزعيم بتوجيهها ، دعماً لسياسته ، ومن أجل مساعدته في التعبئة السياسية ، لاحتواء الصراع الاجتماعي والوطني من ناحية ، وكمحاولة مضادة لتجاوز المشروع الأخواني من ناحية أخرى .

هذا الموقف الذي ينطوي على الانتقائية وعدم الأصالة ، أدى إلى أن يقتصر الدين على ثلاثة وظائف أساسية : فهو رديف للشرعية السياسية للنظام ، وأداة للتعبئة ، والتبرير .

ورغم عدم اتفاقنا مع ماكس فيبر M. Weber في اعتباره أن العسكرتاريا معادية مبدئياً للدين(١٠) ، فإنه يمكن القول أن صدام نظام يوليو مع جماعة الأخوان المسلمين عامي ١٩٥٤ ، و١٩٦٤ ، قد حفزه لضرورة اهتمامه بالدين « مما أوجد ضرورة لبعث

---

(٩) Bourdieu, p.: Leçon sur la leçon, Minuit, Paris, 1969, p. 131.

(١٠) Weber, M.: The Sociology of religion, London, Methuen, 1965, p. 71.

الإسلام كحركة سياسية ، ولو بشكل ظاهري »[11] ، وهو ما دعا إلى محاولات لحم الخطاب الديني بالمتحد الاجتماعي للنظام ، واستخدام نصوصه والاستعانة بها كي يمارس سلطة سياسية وثقافية، وتغطية واقعه السياسي بمحاجات دينية ذات مصداقية ، وتحويل رموزه واستخدامها لتعضيد الصورة الشرعية للدولة الرسمية وإسباغها وتبريرها ، وهو ما يمكن أن يفسر التلازم بين تصاعد المواجهة مع الأخوان المسلمين وبين تنامي توظيف الدين في المدركات الفكرية للمشروع الناصري .

ويمكن هنا أن نقسم الحقبة ما بين ١٩٥٢ ـ ١٩٦٥ إلى عدة فترات متداخلة بحسب أسلوبها في توظيف الدين كالتالي :

١ ـ الفترة ما بين ١٩٥٢ ـ ١٩٥٤ ، والتي اعقبت قيام حركة الجيش ، وتميزت بالإضطرابات السياسية ، والعمل من أجل الاستقلال عن السيطرة الاستعمارية البريطانية ، ومحاولة توطيد أركان النظام الجديد وكسب تأييد جماهيري له ، وتصفية المعارضة الموجهة ضده .

وقد قام الحكام الجدد بالضرب بعنف على مظاهر المعارضة التي صدرت من اليمين أو اليسار ، وتطهير المؤسسات المختلفة كالجيش والشرطة وأجهزة الخدمة المدنية من المناوئين ، وفرض الرقابة على الصحف ، وحل الأحزاب ، وهو ما أدىٰ إلى توظيف الدين من أجل تحويل الانقلاب العسكري إلى ثورة شرعية ، والمساعدة في حسر النفوذ السياسي لطبقة كبار الملاك الزراعيين أثر إصدار قانون الإصلاح الزراعي ، وتأكيد أهمية وضرورة الوحدة الوطنية .

وفي هذا الإطار ، استند النظام في كثير من تعبيراته على مستندات وصيغ دينية لتسويغ استيلائه على السلطة ، فركز على (فجر) الحكام ، و(فسق) الملك السابق ، و(فساد) العهد البائد ، واختلطت في القيم التي برزت مسوح دينية ومضامين أيديولوجية ، مثل قيم التحرر والتضحية ، والجهاد ، والثورة ، والقضاء على الاستعمار ، والعمل ، والاتحاد والنظام ، وفتح الطريق أمام خطاب وعظي ، يجمع بين الدين والسياسة ، وتتداخل فيه مفاهيم الحرية ، والمساواة ، والكرامة .

وفي (فلسفة الثورة) ، حرص النظام على توضيح البعد السياسي للعقيدة ، وهو ما يعنيه قول عبد الناصر : « يجب أن نغير نظرتنا إلى الحج . لا يجب أن يصبح الذهاب إلى الكعبة تذكرة لدخول الجنة بعد عمر مديد ، ومحاولة ساذجة لشراء الغفران بعد حياة حافلة ويجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة »[12] ، وكذلك اعتبر الدائرة الإسلامية إحدىٰ

---

(١١) Herper M. and R. Israeli: Islam and politics in the modern Middle East, Groom Helm London, 1984, p. 67.

= (١٢) فلسفة الثورة ، مرجع سابق ، ص ٧٨ ـ ٨٠.

دوائر ثلاث تتحرك فيها السياسية المصرية ، وتتعامل معهـا كصيغة اجتمـاعية تثقيفيـة ، تستهدف بناء درع واق ضد الهجوم على حركة القومية العربية باسم الإسلام .

٢ ـ الفتـرة ما بين ١٩٥٤ ـ ١٩٥٨ ، وفيهـا تم تكريس سيـادة النظام ، مـع الغـاء الأحزاب ، وإبعاد اللواء نجيب ، وإيقاف نشاط جماعة الأخوان المسلمين ، وتوقيع اتفاقية الجلاء ، والمشاركة في أعمال مؤتمر بـاندونـج ، وشراء الأسلحـة من المعسكر الشـرقي وتأميم قناة السويس ، والخروج من حرب السويس بنصر سياسي ورفض الانتماء إلى حلف بغداد الإسلامي .

عبر هذه الأحـداث ونتيجة لهـا ، تبدت قيم جـديدة ، استهـدفت بالأخص الرد على أحداث مارس واكتوبر ١٩٥٤ مع جماعة الأخوان ومحاكمة زعمائهم ، مثل المحبة والتسامح والألفة ، والرحمة والإيمان ، وأنشىء المؤتمر الإسلامي في نفس العام .

وقد دفع هدف تأكيد سيادة الدولة إلى إصدار القانونين رقم ٤٦١ ورقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ ، بشأن الغاء المحـاكم الشرعيـة الإسلاميـة والمجالس المليـة القبطيـة ، وإحالة التقاضي أمام محاكم مدنية[١٣] . وجاء في المذكرة التفسيرية أن تكون سيادة الدولة تامة ومطلقة ، وأن يخضع جميع السكان لجهة قضائية واحدة حيث لوحظ أنـه « كان للطوائف الملية غير الإسلامية أربعة عشر مجلساً .. وقوانينها باليونانية والعبريـة أو السريـانية أو الأرمنية أو القبطية التي لا يفهمها غالبية المتقاضين »[١٤].

وفي نفس العام ، صدر القانون رقم ٦٢٨ ، والخاص ببعض الإجراءات في قضـايا الأحـوال الشخصية والوقف الذي تختص بـه المحاكم[١٥] ، وهـو مـا أدىٰ إلى استثمـار إمكانات الوقف غير المستغلة في مجالات مصرفية وإسكانية .

ومع نص دستور ١٩٥٦ على أن الإســلام هو دين الدولة الرسمي ، أصبحت مـادة التربية الدينية مقررة في كل المراحل التعليمية قبل الجامعية ، وإن كان حجم التطور الذي أصابها جزئي ، نتيجة عدم الاستقرار السياسي[١٦].

٣ ـ الفترة ما بين ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ ، وتتميز بالزخم القومي الذي ميز تصاعد قـوس الناصرية ، بقيام تجربة الوحدة المصرية السورية ، وتصاعد المساعدة لثورة الجزائر ، وهو

---

(١٣) قانون إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية رقم ٤٦٢ لسنـة ١٩٥٥ ومذكـرته التفسيـرية ، وزارة العـدل ، النشرة التشريعية ، المطبعة الأميرية ، ١٩٥٥ ، القاهرة .

(١٤) د. حسن حنفي « الدين والتنمية في مصر » في (مصر في ربع قرن ١٩٥٢ ـ ١٩٧٧) ، تحرير سعد الدين إبراهيم وآخرون ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٩٦.

(١٥) قـانون الأحـوال الشخصية رقم ٦٢٨ لسنـة ١٩٥٥ ، وزارة العدل ، النشـرة التشريعيـة ، ١٩٥٦ ، المطبعـة الأميرية ، القاهرة

(١٦) بيان السيد كمال الدين حسين أمام مجلس الأمة عن التربية والتعليم خلال خمس سنوات (١٩٥٢ ـ ١٩٥٧)، من منشورات وزارة التربية والتعليم ، إدارة الشئون العامة ، اغسطس ١٩٥٧.

ما عني غلبة الاعتبارات السياسية ، والتركيز على قومية الصراع ، واستعادة الأمجاد العربية القديمة ، والتحدث عن مجمل التراث العربي بعنصريه الإسلامي والمسيحي ، مما قد يفسر إلغاء النص في دستور دولة الوحدة على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي[١٧].

كذلك أدخلت بعض تعديلات على قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٦٠ ، أهمها عدم جواز تنفيذ حكم الطاعة على الزوجة الناشز جبراً. « والجدير بالذكر ، أنه كانت هناك أيضاً محاولات لتوحيد قانون الأحوال الشخصية بين الإقليمين المصري والسوري إبان فترة الوحدة ، يشتمل على قانون موحد لجميع الطوائف والتأكيد على حقوق غير المسلمين في القطرين ، وجاء الانفصال عام ١٩٦١ ، فأوقف هذه المحاولات »[١٨].

وفي ظل دولة الوحدة ، بدأت تطل برأسها ظاهرة جديدة ، تمثلت في أن الدين أصبح عنصراً من عناصر الصراع السياسي بين نظام يوليو والقوى العربية المحافظة ، وأداة لكسب تأييد الدول والشعوب الإسلامية ، للمساعدة في الصراع ضد الاستعمار والصهيونية ، وهو ما أدى إلى إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ ، الذي بدأ يوسع من نشاطه بصورة ملحوظة في نشر التعليم الديني بمختلف البلدان الإسلامية[١٩].

واتساقاً مع هذه الظاهرة ، وافق مجلس الأمة في ٢٢ يونيو ١٩٦١ على مشروع القانون رقم ١٠٣ ، والخاص بإعادة تنظيم الجامع الأزهر والهيئات التي يشملها[٢٠] ، كضرورة لكي تتوازى « حركة هذه المؤسسة الدينية الهامة مع توجهات عملية التنمية بأشكالها المختلفة ، وأن تتسق مع رغبة النظام السياسي في إعادة ترتيب البيت المصري من الداخل وفق مفاهيمه »[٢١].

---

(١٧) مارلين نصر التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، سبتمبر ١٩٨١ ، ص ٣٤٧.

(١٨) رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة . كتاب الهلال ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٢٧

(١٩) بلغ جملة ما وزعه المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، خلال سنواته الخمس الأولى (١٩٦٠ ـ ١٩٦٥) خارج مصر : ٩٣٢ مصحفاً مرتلاً ، و ١٠٨٤ اسطوانة صلاة ، و٩٠٩٠٣ مصحفاً ، و٣٣٧٤٩٩ كتاباً ومجلة ، إضافة إلى بعثات الوعظ والإرشاد وقراءة القرآن وتعليم اللغة العربية ، وتأسيس وتعمير عدد من المساجد والمراكز الإسلامية ، وإنشاء مدينة ناصر للبعوث الإسلامية للطلاب المسلمين غير المصريين ممن يتلقون التعليم بالأزهر . لمزيد من التفصيل ، انظر : بيان من المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٥.

(٢٠) نص قانون تنظيم الجامع الأزهر على أن يشمل خمس هيئات هي المجلس الأعلى للأزهر ، ومجمع البحوث الإسلامية ، وإدارة الثقافة والبعوث الإسلامية ، وجامعة الأزهر ، والمعاهد الدينية ، وعين له وزيراً ، واستحدث كليات جديدة هي . التجارة ، والبنات الإسلامية ، والطب ، وطب الأسنان ، والصيدلة ، والزراعة ، والتربية ، والعلوم ، ومعهد الدراسات الإسلامية والعربية ، ومعهد اللغات والترجمة . لمزيد من التفصيل ، انظر : القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ ، الباب الأول ، المواد من ٤ ـ ٧ ، والباب الرابع ، المواد من ٣٣ ـ ٨٢.

(٢١) رفعت سيد أحمد مرجع سابق ، ص ٢٠٣.

٤ ـ الفترة ما بين منتصف ١٩٦١ ـ ١٩٦٥ ، والتي بدأت بمناخ عام من النقد الذاتي بعد انفصال إقليمي الجمهورية العربية المتحدة ، بعد صدور (القوانين الإشتراكية) ، والتي ولدت هجوماً عليها من الأنظمة العربية اليمينية تحت غطاءات سياسية، كان الدين في مقدمتها ، وهو ما حدا بالنظام أن يعتمد على حجج المؤسسة الأصولية الأزهرية ، فأصدر المفتي فتوى أوضح فيها أن هذه القوانين تتفق مع قواعد الفقه الإسلامي(٢٢) وخرجت كتابات لبعض من أعضاء هذه المؤسسة تتضمن رد الإشتراكية إلى الإسلام(٢٣).

واتساقاً مع أجواء هذه القوانين ، رفض (الميثاق الوطني) الذي أقر بعدها بشهور ، الاستناد إلى الدين لتبرير الاستغلال أو الظلم ، باعتبار « أن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية.. إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة وفي الحرية ، بل أن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان »(٢٤).

ومع إندلاع حرب اليمن (١٩٦٣) أثر قيام انقلاب عسكري في ٢٦ سبتمبر ١٩٦٢ ، ووقوف النظام المصري عسكرياً بجانب الجمهوريين ، ركز الخطاب الناصري على مفاهيم : المساواة ، والتقدم ، وتكافؤ الفرص ، والعدالة الاجتماعية ، في حملته ضد الرجعية العربية والحكم الإمامي ، بما يمثله هذا الأخير من سيادة نظم استبدادية كالرق ، والرهائن ، وتفرقة اثنية ومذهبية وقبلية بين الزيدية والشافعية والإباضية. وقد استتبع إنشاء القيادة العربية الموحدة في يناير ١٩٦٤ ، إنشاء محطة إذاعة خاصة لإذاعة القرآن .

وخلال الصدام العنيف بين النظام وجماعة سيد قطب في نهاية عام ١٩٦٤ ، تمت أكبر حركة لبناء المساجد، وإحكام القبضة على الأئمة والوعاظ ، وتوجيه المؤسسة الدينية كأداة لتشكل اتجاهات وسلوك الأفراد ، حددت عبرها موضوعات الخطب الدينية ، والقيم الأساسية المطلوب بثها في ذاكرة الجماهير ، وأدخل الدين كمادة أساسية في مختلف مراحل التعليم قبل الجامعي ، وإن رأى كاري O. Carré إن كتب التعليم الديني في هذه الفترة تشير إلى أن « الاعتبار الأكثر رعاية كان ينصب على القيم الخلقية » . وهكذا تتحدد

---

(٢٢) د. علي الدين هلال . « تطور الأيديولوجية الرسمية في مصر ـ الديموقراطية والاشتراكية » في مجلة (الفكر العربي) ، السنة الأولى ، العددان الرابع والخامس ، نوفمبر ١٩٧٨ ، ص ٢٩.

(٢٣) يكفي الاطلاع على عناوين بعض من الدراسات التي اصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية في أجواء صدور قرارات يوليو ١٩٦١ ، للتأكد من تبعية المجلس للنظام . واهم هذه العناوين : اشتراكية الإسلام ، اشتراكية الغرب ، مجتمعنا الجديد والشريعة الإسلامية ، الملكية الخاصة وحدودها في الإسلام ، النظام الاقتصادي والإسلام ، الاشتراكية العربية في حدود الإسلام والواقع العربي .. الخ . لمزيد من التفصيل ، انظر . د. حسن حنفي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٢٤) الميثاق الوطني ، ص ١٠٩.

علاقة الدولة الناصرية بالدين ، عبر ملاحظات ينوه عنها كما يلي :

١ ـ إن المشروع الناصري قد نأى عن كلا التفسيرين الديني والمادي للتاريخ والمجتمع وقدم صياغة تقوم على التوفيق بين القيم الروحية ، والفكر الإنساني ، والنواحي المادية .

٢ ـ إن المرجع الأيديولوجي القومي في المشروع الناصري قد هيمن على مجمل مفاهيمه وممارساته الدينية ، وهو ما يفسر عدم وجود مفهوم (الأمة الإسلامية) في هذا المشروع ، الذي يقوم فحسب على الاعتزاز (بالتراث الإسلامي) كطاقة نضالية ، ويفسر كذلك رفضه اعتبار العقيدة الدينية أساساً للدولة ، فيقول عبد الناصر : « لا نستطيع أن نتصور إقامة الأوطان على أساس الديانات فتصبح هناك أوطان لا يعيش فيها غير المسلمين ، وأوطان لا يعيش فيها غير المسيحيين ، وأوطان لا يعيش فيها غير البوذيين »(٢٥) .

٣ ـ إنه قد نظر إلى الدين في إطار رؤيه وظيفية ومجتمعية ، أي باعتباره أيديولوجيا تعبوية ، تسهل التهيئة الاجتماعية والسياسية ، وتضفي صبغة شرعية على خياراته ، عن طريق توجيه قيمه ، وهو ما عنى « إعادة صياغة الفكر الديني بطريقة عصرية ، كي يقدم دعماً أيديولوجياً كبيراً لنظام الحشد في ربط العقيدة والتراث الديني بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية المتسارعة »(٢٦).

وقد ترتب على هذه النظرة ، مجموعة من النتائج في مقدمتها التركيز على فكرة المنفعة وعلى جوانب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، واعتبار المصلحة أساساً ومصدراً من مصادر التشريع ، والنظر في تعليل الأحكام الشرعية ومحاولة فهم مقاصدها ، وكذلك الاهتمام بالسياسة الشرعية ، أي استحداث أحكام جديدة لمجرد أنها تحقق المصلحة العامة ، ولو لم يرد بها نص .

ويرى نبيل عبد الفتاح أن هذه الرؤية قد مثلت تعبيراً عن موقف بعض عناصر الصفوة السياسية من المؤسسة العسكرية والتكنوقراطية التي تحالفت معها ، وانتشرت خلال الحقبة الناصرية ، أي أثناء التحولات الاجتماعية التي شهدتها، مع قرارات التمصير والتأميم والتخطيط ، سيما لدى قطاعات لا بأس بها من البورجوازية الصغيرة الحضرية .

غير أن عدم أصالة هذه الرؤية ، وارتباطها بالتحديث الظاهري للنص الإسلامي المقدس أو السنوي ، قد أثرت على مصداقيتها ، واستمرارية التأييد لها بين أبناء البورجوازية الصغيرة الدينية ـ والتي استفادت من ثمار التجربة الناصرية في التنمية

---

(٢٥) Carré, O.: Enseignement islamique et ideal Socialiste, Dar al Mashreq, Beirut, 1974. p. 87.

(٢٦) من حديث لمجلة (تايم) الأمريكية بتاريخ ١٢ مايو ١٩٦٩ ، في (وثائق عبد الناصر ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠)، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، مؤسسة الاهرام ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٤.

نسبياً ـ وتصدع النموذج الناصـري ، وبدايـة الإخفاق في تحقيق الطمـوح لبناء نمـوذج اقتصادي مستقل[٢٧].

ثالثاً ـ بين الناصرية والقطبية :

ننظر قبل أن نعيد النظر ، فنتساءل : ما هي طبيعة العلاقة بين الناصرية والقطبية ؟

ذلك أن ثم كتابات توحي بعد قراءتها أنها علاقة شخصية نقيضـة بين عبد النـاصر وسيد قطب ، وأنها ـ لياذاً بالتاريخ ـ تماثل العلاقة بين (الأمير) سليل أسرة المـديتشي في فلورنسا القرن الخامس عشر والأسقف سـافونـارولا (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨) الذي حاول إصلاح أمور هذه الدولة ، عن طريق المبادىء الأخلاقية الدينية ، فتعرض للموت حرقاً ، أو أنهـا تشابـه العلاقـة بين ما أطلق عليـه أدونيس (العروبي العسكـري) بإزاء (الفقيـه العسكري)[٢٨] . وفي مقابل ، ثم كتابات اخرى تشابه بين التجربتين ، وهو ما عناه كاري حين رأى أن الأيديولوجية الناصرية والأيديولوجية القطبية متطابقتان باستثناء القليل[٢٩] . أو ما أكده محمد أركون حين نعى إلى الأمة الخطابين الناصري والإسلاموي ، بوصفهما أيديولوجيا الجماهير « الثائرة على كل من يدعو إلى العقلنة والطرق العلمية » ، ولم ير فيهما إلاّ « أيديولوجيا تقهر العقل والتاريخ »[٣٠].

لكن ، وقبل أن نفصل في طبيعة هذه العلاقة ، لنبدأ بنظرة على الناصرية تساعـدنا على تحديد إطار معادلتها مع القطبية ، حيث العلاقة بين التجربتين تتسم بطابع تـاريخي أكيد .

إن النـاصريـة رغم كل مـا حاطهـا من ظروف معقدة ، سـواء في التحـديـات التي واجهتها . أو في المطامح التي قادتها ، أو في الأخطاء التي ارتكبتهـا ، هي في جوهـرها ممارسة ذاتية موضوعية . حلمت بالحد من التبعية البنيوية للمتروبول الرأسمالي ، وإنجاز مشروع قومي ، ولعبت فيها القيادة دوراً له خصـوصيته ، وخضعت في مسـارها للحـركة الدينامية للمجتمع ، تلك الحركة التي لا يستطيع أحد أن يتحكم في تـوجيهها . لقـد مثلت

---

(٢٧) نبيل عبد الفتاح . مرجع سابق . ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٨) أدونيس « من المثقف العسكري إلى الفقيه العسكري » في مجلة (النهار العـربي والدولي) . ٧ ـ ١٣ تموز ١٩٨٠. بيروت. ص ٥.

(٢٩) رغم تاكيد كاري على تشابه الأيديولوجيتين (الناصرية والقطبية) ، نراه يؤكـد من جهة أخـرى على أن كتاب قطب (في ظلال القرآن) « يشكل من غير مماز ع ، شهادة متبصرة واضحة . لمعارضة إسلامية قاطعة لكل نظام من نوع الناصرية في الأراضي الإسلامية » لمزيد من التفصيل ، انظر . Carré. O . Mystique et politique. Op. Cit p. 22.

(٣٠) محمد أركون « التراث ـ محتواه وهويته ـ إيجابياته وسلبيـاته » . من أعمـال ندوة مـركز دراسـات الوحدة العربية . في (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) . مرجع سابق. ص ١٦٤.

امتداداً للموجات المتصاعدة للثورة الوطنية الديمقراطية في مصر ، وعبرت عن أكثر شرائح البورجوازية المصرية وطنية ، واستطاعت بسيطرتها على جهاز الدولة أن تحقق أهـدافاً ، وأن تبلور صياغات وتوجهات ، كانت ادعىٰ للانفتاح على إمكانات للتطور أكثر عمقاً ، لكنها كانت تحمل بذور إجهاضها من داخلها ، وتربص القوى الخارجية بها ، والتي مثلها العنف الاستثنائي للقوى الامبريالية المتحالفة مع الصهيونية .

ذلك أنها واجهت تناقضات استثمرها من داخل بعض فئاتها ، ومن القوى المضادة المشكلة من الرأسمالية المحلية ، والتي ساعدها غياب المؤسسات والتنظيمات الشعبية ، ولم تسلم في نفس الوقت من محـاولات مراكـز الرأسماليـة العالميـة لتطويقهـا وإفقارهـا وإجهاضـها .

إذ برغم ما تم تنفيذه ، لم تنجح في حسم تحالفاتها الطبقية وتنظيمها ، لصالح التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي ، نتيجة الطابع الفوقي اللاديموقراطي لممارستها ، والكامن في محـاولات تصفية الحـركات المنـظمة للتـوجهات الليبـرالية والتقـدمية وتفكيـك هيـاكلهـا التنظيمية ، وفي تسيير الجماهير مباشـرة من فوق ، والقصـور عن تأطيـرها ، واعتبـارها مـوضوعـاً لا ذاتاً قـادرة . وكذلك نتيجـة لترددهـا في الحسم السياسي إزاء الاختيـارات الاجتماعية والاقتصادية المطروحة ، بالنظر إلى لاهويتها الطبقية ، وتجريبها الأيديولوجي ، واعتمادها فكراً تلفيقياً يقوم على نفي دائم ومستمر لقانون الصراع الطبقي(٣١).

لقد اعتمدت الناصرية حركـة الفئات الاجتمـاعية في إطار تـوازن مفترض ومبـرمج سلفاً ، وهو مـا يفسر أن التنـظيمات السيـاسية التي قـدمتها (هيئـة التحريـر ـ الاتحاد القـومي ـ الاتحاد الإشتـراكي) لم تكن تنظيمـات شعبية ، لهـا قوامهـا الذاتي وإرادتها المتميزة ، بل كانت مستوعبة في جهاز الدولة والإدارة التي انبنت هياكلها على أساس من دمج السلطات جميعاً ، ومن السلطة الفردية في قمة الجهاز ، ومن استغناء جهاز الدولة عن الوظيفة الحزبية ، وقيامه بنفسه بأوجه نشاطها المتعـددة ، سواء من جهـة اتخاذ القـرار

---

(٣١) يؤكد امير اسكندر على اعتبار الناصرية ممارسة عملية تستهدي ببراجماتية وليم جيمس تارة ، وذرائعيـة جون ديوي تارة أخرى . « والتأكيد هنا على الممارسة العملية يحمل أكثر من دلالة اكدتها وقائع الأحداث التاريخية في حياة عبد الناصر ، وبعد موته . إن مفهوم (التجربة والخطأ) البرجماتي الذي صاحب تلك الممارسة العملية ، حتى في اشد القضايا خطورة .. لا يكشف عن رفض لمفهوم (النظرية) كدليل للعمل ، فقط ، وإنما يكشف ايضاً عن مفهوم للعقل Reason ينحدر إلى مستوى الذكاء Intelligence كما صاغه جون ديوي ، من حيث هو استخدام الخبرة الماضية لاعادة بناء الخبرة الحاضرة » لمزيد من التفصيل انظر امير اسكندر تناقضات في الفكر المعاصر ، بغداد . ١٩٧٤ ، ص ٣٨ .

ويتشابه رأي طارق البشـري في هذا الصـدد ، إذ يذهب إلى أن النـاصريـة ليست مذهبـاً Doctrine في الفكر السيـاسي . بقدر مـا هي ممارسـة تولدت عنهـا مجموعـة من الأفكار السيـاسيـة انـظر طارق البشـري الديموقراطية والناصرية . الطبعة الأولى . دار الثقافة الجديدة . القاهرة . ١٩٧٥ . ص ٧ ـ ٩

ورسم السياسات أو من جهة الصلة بالجمهور استطلاعاً وتعبئة[٣٢].

قبالة الناصرية ، خفت إلى حد كبير المشـروع الأخواني التقليـدي ، وشجب نفوذه الجماهيري ، ساعد عليه أن بعض انجازات الناصريـة الاجتماعيـة والسياسيـة هي التي أغلقت السبيل أمامه ، وكذلك تواجد أغلب قادة الجماعة في السجون .

غير أن الجماعة ، وإن خفت صوتها بعد قرار الحل عام ١٩٥٤ ، ظلت في الساحـة السياسية في حالة صراع ومناوأة للناصرية ، واستمرت في رفع شعار الإسلام ديناً ودولة ، وحاولت ذلك من خلال الهجوم على إنجازات الناصرية ، وبالذات قرارات يوليو ١٩٦١ ، من منطلق مخالفتها لأحكام الإسلام . وكان أخطر محاولاتهم عـام ١٩٦٥ حين حاولت جمـاعة سيد قطب الانقلاب عليها ، مما أدىٰ إلى مواجهة دامية ثانية تـرتب عليها إعـدام عدد من قادتها بينهم سيد قطب نفسه .

وربما جاز القول أن الصدام كان حتمياً بينهما ، حيث محتوى كل منهما على خلاف : سلطة أوليجاركية ، علمانية بـالأساس منـذ نشأ الجيش الوطني خـلال النصف الأول من القرن الماضي ، وحركة ترى أن المشروع الأصلي هو أن يكون الله ـ لا الشعب ـ مصدر السلطات .

إن كـون المشروع الأخـواني قد تـرافق ، أو توازى ، مـع سنـوات ارتفـاع قـوس الناصرية وازدهارها هو أمر لا يخلو من دلالة طردية . غير أن تطوير هذه الدلالة إلى مستوىٰ الربط الميكانيكي ، لا يجعلنا نغفل ، أو نتغافل ، عن إمكانات التطور الذاتي لهذا المشروع خطاباً وممـارسة ، خـاصة في الفتـرة ما بين ١٩٥٤ ـ ١٩٦٥ ، حين بـدأ قادة الجمـاعة المسجونين ينسجون في ضوء عزلتهم وآلامهم وذكرىٰ شهدائهم مشروعاً بديلاً للناصرية . « والحق أنهم لم يصوغوا برنامجـاً بديـلاً في مختلف المجالات السيـاسية والاقتصـادية والاجتماعية والديموقراطية والقومية ، وإنما صاغوا ما يمكن أن نسميه (مشروعاً نقيضاً) لكل مشروع ، أو بتعبير آخر هو (ضد مشروع) وليس (مشروعاً ضد) . وكان سيد قطب هو مهندس هذا الضد مشروع »[٣٣] . والمشروع الضد هنا يشير إلى الاختلافات التي لا يكون فيها التناقض قد نضج بعد ، أما الضد مشروع فيعني نضج تناقضه مع الناصرية .

والآن ، لماذا تحدد الصـدام بينهما حتى عـام ١٩٦٥ ، عام المـواجهة مـع التجمع العضوي الحركي الذي قاده سيد قطب ؟

والإجابة ، لأن هذا التاريخ عاصر استكمال بنية كل من الناصريـة والقطبيـة . فمن

---

(٣٢) طارق البشـري . « نحن... بين الموروث والوافـد » في (إشكاليـة العلوم الاجتماعيـة في الوطن العـربي) ، تحرير د. احمد خليفة وآخرون ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٢٧٢.

(٣٣) محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص ٢٦١.

ناحية الناصرية ، استتبت هيمنة دولتها بتمكنها من تحقيق سيطرتها الاقتصادية بعد سيطرتها السياسية والأيديولوجية ، عن طريق إحكام إشرافها على أهم أوجه النشاط الاقتصادي ، وإن بدت هشاشة هذه الهيمنة وتزعزعها ، عندما تحولت الشرائح العليا للبورجوازية الصغيرة ـ ممثلة الدولة الناصرية ـ إلى بورجوازية من نوع جديد ، وبدأ التباعد بينها وبين الفريق السياسي الحاكم الذي يتزعمه جمال عبد الناصر ، وهو ما وسم هذه الفترة بشدة التناقض بين عنفوان النظام وظهور ارهاصات مرضه .

كذلك بدأ التدهور في أعقاب الخطة الخمسية الأولى والوحيدة (١٩٦٠ ـ ١٩٦٥) ملازماً لانتعاش القطاع الخاص .

ويقدم غالي شكري تفصيلاً لهذا التدهور ، حيث يذكر أنه في نهاية هذه الخطة انخفض معدل الزيادة في الدخل المحلي إلى ٥٪ ، وكان قد بلغ طيلة سنوات الخطة ٦ ٪، ومن ثم هبط الإدخار المحلي إلى ١٣,٧ ٪ مما نتج عنه على الفور عجز في ميزان المدفوعات . ولم تجد الحكومة من وسيلة لدرء الخطر في ذلك الوقت سوى رفع نسبة الضرائب على السلع والخدمات الضرورية التي يتحمل أعباءها ذوو الدخل المحدود .. فزادت مثلاً رسوم الدمغة بنسبة ٢٠,٧ ٪ ، وبلغت متحصلات الإيرادات المتنوعة ٤,١ ٪ ، والخدمات ٤١,٩ ٪ ، والضرائب السلعية الأخرى ١٢١,٩ ٪ . وقد ظهر أثر هذه الزيادات على الأسعار مباشرة ، فزاد القمح ٤ ٪ ، والذرة ١٧ ٪ ، والفول ٢٪ ، والشعير ١٢,٥ ٪ ، والشاي ٩,٦ ٪ ، والزيوت النباتية ٤,١ ٪. بينما شهد العام نفسه (١٩٦٥) زيادة في مجمل الاستهلاك قدرها ١٠,٩ ٪ عن العام السابق . وظهرت بوادر الانتعاش على القطاع الخاص ، فزادت الودائع المصرفية من ١١,٢ مليون جنيه مصري إلى ٢٧,٨ مليون . وكان من الطبيعي أن ينخفض الانتاج في مجموع القطاعات السلعية بما قيمته ٠,٩ ٪ ، كما انخفض متوسط نصيب الفرد من ٦٨,١ جنيهاً مصرياً إلى ٦٦,٦ جنيهاً ، أي بما يعادل ٢,٢ ٪ . واستمر انخفاض الاستهلاك في السلع الضرورية (أي عدم وجود القدرة الشرائية عند القطاعات العريضة من الشعب) بنسبة ١٨,٤ ٪ للأرز ، ٢٧,٧ ٪ للعدس ، ٥,٢ ٪ للخضروات ، ٢,٣ ٪ للكيروسين ، ٩,٥ ٪ للمنسوجات[٣٤].

ولقد أفرز تسلسل الإجراءات الاقتصادية والسياسية التي اتخذتها الناصرية ظاهرات اجتماعية جديدة ، كان من أبرزها توسيع قاعدة الطبقة العاملة الصناعية ، توافقاً للتوسع الذي حدث مع البناء الجديد ، وكان ذلك من شأنه أن يعطي ملامحاً مستحدثة لهذه الطبقة التي تمثلها تلك القطاعات الجديدة ذات الأصول الفلاحية ، والتي انضمت لصفوفها .

وهذه القطاعات لا تنتمي إلى تراث النضال العمالي النقابي والسياسي السابق على

---

(٣٤) د . غالي شكري ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٣٩.

نظام يوليو ، بقدر ما كانت تنتمي إلى هـذا النظام ، الذي نقلهـا من العمل في الريف إلى المدينة بأجر ثابت ، يخلقه استقرار قوانين العمل والأجور التي سنتها السلطة .

وفي القرية ، تم احتكار تجارة القـطن عبر نـظام التسويق التعـاوني ، والتدخـل في عمليات الإنتاج الزراعي ، سواء بشكل مباشر ، أو عبر التحديد الصارم للدورة الزراعية .

وفي صفوف البورجوازية الصغيـرة المتعلمة في الريف والمـدينة، تخلقت إمكـانات الحراك الاجتماعي الرأسي إلى أعلىٰ - أي فرص تحسين الدخل والعمل والتعليم، المرتكزة على الإلتزام بتعيين الخريجين .

عبر هذه الفترة ، ظلت البنية الأيـديولوجيـة قائمـة أساسـاً على التلقائيـة والتلاقي العفوي بين الزعيم الرمز والجماهير غير المنظمة ، وظهر إلى جانب ذلك اتجاه جديد فرضته التغييرات البنائية ، والتي انجبت حاجة موضوعية إلى إجـراء تغيرات مـوازية في البنيـة الأيديولوجية نفسها .

إذ لم يعد الأمر يقتصر فحسب على توفير المناخ الوجـداني والنفسي الملائم لدعم النظام سياسياً كما كان الوضع في السابق ، وإنما صار لزاماً تهيئة الشروط الأيديولوجية الكفيلة بتشغيل النظام الاقتصادي الجديد ، الذي انشيء بقيادة الدولة وملكيتها لوسائـل الإنتاج الرئيسية ، وهو شكل من الرأسمـالية يختلف كثيـراً عن الشكل الكـلاسيكي الذي عرفته مصر حتى ذلك التاريخ ، ويتطلب تسييره وضعاً أيديولوجياً مختلفاً . فلم تعـد القيم المتعلقة بتمجيد المبادرة الفردية وحافز الربح هي المطلوبة ، وإنمـا أضحت الحاجـة إلى غـرس ونشر قيم أخـرىٰ ملحة بـل مسألة حيـوية ، وهي قيم ومبـادىء تتغنىٰ بالتضـامن الاجتماعي ، والعمل والإنتاجية من آجل المجموع .. الخ ..

ولأن هـذه المهمة لا يمكن أن يضطلع بهـا الزعيم الرمز بـواسـطة أسلوب الخـطاب الجمـاهيري ، فقـد تم البدء في إنشـاء جيش من العقائـديين المحتـرفين والديمـاجـوج Demagogues من قيادات الفكر والدعوة في تنظيم الاتحـاد الإشتراكي ومنـظمة الشبـاب والتنظيم الطليعي ، وإلى التزود بأجهزة أيديولوجية متخصصة ، وإلى الإهتمام بالصياغة الأيديولوجية المنسقة . كذلك اكتسب المضمون حينئذٍ نوعـاً من خداع النفس والتمـويه ، فبرزت رأسمالية الدولة على أنها الاشتـراكية ، والطبقـة الجديـدة باعتبـارها الرأسمـالية الوطنية غير المستغلة ، والديموقراطية هي ديموقراطيتها وحدها .

وارتكـزت السياسـة الخارجيـة على مبدأ الاستـراتيجية الوطنيـة المستقلة ، وتمت صياغة تصورها العام بشكل مكتمل ، حيث انفتح مجالها الحيوي على قارات العالم الثالث قاطبة ، انطلاقاً من محور العالم العربي ، وهي بطبيعتها سياسة ثورية مناهضة للامبريالية ، تبغي تغييـر النظام الدولي القـائم اقتصاديـاً وسياسيـاً عن طريق تكتيل جهـود الشعـوب المغلوبة على أمرها ، وبالتحالف مع كافة الدول والقوى الاشتراكية والتقدمية في العالم ،

وهي كذلك سياسة تتسم بقدر كبير من المرونة وحرية الحركة من حيث التناول التكتيكي ، مع ميل إلى تحبيذ تجميد الخطر الصهيوني ، ومواجهته باستراتيجية (بناء القـوة الذاتية العربية) ، والتحدث نيابة عن الشعب الفلسطيني .

إن الشكل العام لحـركة المجتمـع في ذلك الوقت كان يبـدو وكأنـه يعبر عن وحـدة متماسكة بصلابة ، كما كانت مشاعر الانتماء للثورة وللزعيم تبـدو أيضاً مشـاعر جمـاعية متضافرة ، تخرج من الحناجر في هتافات الفداء بـالروح والدم . لكن الصورة في عمقهـا كانت تختلط بها ظلال أخرى متعددة الألوان ، تفضح ثغرات تلك الوحدة المتماسكة ، وتلك المشـاعر الجمـاعية ، وتختلط بـالرعب الذي يعكس نوازع الشـك تجاه الآخـرين . وينخر كالسوس في أي وحدة ، ويجنح بالعناصر النشيطة في المجتمع نحو الصمت ، إما إحباطاً أو اغتراباً أو إيثاراً للسلامة ، أو نتيجة لقرارات العزل السياسي والاعتقال[٣٥].

ومن ناحية القطبية ، فقـد شهدت هـذه الفترة نفسهـا اكتمال البنيـة الأيديـولوجية للخطاب القطبي كخطاب (ضد المشروع الناصري).

إذ مثل الافتقار إلى قيادة فكرية بعد موت حسن البنا ، منـاخاً مـلائماً لسيـادة فكر المودودي أبرز قادة العمل الإسلامي آنذاك ، ساعدت عليه محنة السجون والمعتقلات التي تواجد فيها قادة الأخوان المسلمين منذ حلها الأول عام ١٩٤٩ . وكان الاقتراب من تحقق (الهدف) كما لاح مع قيام نظام يوليو ١٩٥٢ . ثم انتزاعه ، أو ما أطلق عليه نوتنجهام .E Nottingham « مد وجزر المؤثرات والحوافز المتاحة »[٣٦] ، وكان القمع قـد قام بـدور لا يمكن انكاره في تدجين مشاعر الانتماء ومفاقمة الانكفاء على الذات .

أيامها ، بدت جماعة الأخوان المسلمين تحس الحاجة الملحة إلى (سلاح) دفاعي في مواجهة تشرذمها وضربها ، كدرع واق قبالة انتكاسها ، فتصاعدت رويداً معايير فكرية وسياسية تنامت كمحددات لنشاطها ، وتضمنت اسقاط المشروع الناصري في الأسـاس . هذا الهدف مثل اختياراً سياسياً واجتماعياً ، وهو ما جعله ينطوي على توجـه أيديـولوجي محدد ، يقوم بتعيين فلسفة الخطاب القـطبي وتوجهـاته ، وتكـريسها ، خـاصة مـع فشل الخطابات الأخوانية السابقة في تحقيق أهدافها .

وهكذا فرضت تاريخية المشروع الناصري إعادة تنـظيم السلطة ، أي بناء الدولة ، في حين أن عصبية الانتماء لمشروع الألوهة ، وعظمة صبوتها كانت تجعل الخطاب القطبي يحس التحـدي أمام حكم (بشـري) ، يحاول إعـادة إنتاج النـظام العالمي على صـورة النموذج الإلّهي ، وهو ما يفسر تفارق القطبية بإزاء الناصرية .. هذا التفارق زاد وضوحـاً

---

(٣٥) محمد فرج ، مرجع سابق ، ص ١٤.

(٣٦) Nottingham, E.K. Op. Cit, p. 240.

في الخطاب القطبي حين رأى المشروع الناصري يرفض توجهاته ، ويختزل الدين في مجرد أيديولوجية تتقنع بتفاسير وفتاوي وشروحات وقياسات ، أو تتمحله في عمليات التحول الاجتماعي التي يقودها ، ومن ثم تجفف منه حيوية الرسالة ونسغها .

وكان العام ١٩٦٥ هو نقطة الصفر الفارق في تاريخ نظام يوليو ، حيث كان قد أعطىٰ كل ما لديه في الفكر والتطبيق ، وأصبح لزاماً عليه أن يتجاوز عنق الزجاجة قبل أن يوشك علىٰ الاختناق ، وكان المناخ داخلياً في أقصىٰ درجات التعبئة المضادة للنظام ، وتصورتها القطبية فرصة لتضرب ضربتها ، فحل الصدام الدموي ، ووقعت الواقعة .

الناصرية والقطبية إذاً يتعارضان منطقياً . والتعارض هنا يعني النفي المتبادل ، أي أن حضور الواحد منهما يؤدي بالضرورة إلى انتفاء الثاني ، وبالتالي إلى غيابه الضمني أو الصريح .

إنهما متعارضان ، لأن كلًّا منهما تعبير عن وضعية اجتماعية خاصة ، تخفي في إهابها تصوراً في الكون وفي التاريخ ، وتعبير كذلك عن ممارسة تجلس فيها الجماهير في مقاعد الفرجة والانتظار .

أم هل تراه هذا التفارق ناتج عن أن الدولة الناصرية في بدايتها ما كانت بحاجة إلى الفكر ؟ كما عبر عن ذلك يوماً ابن خلدون بقوله : « إن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم ، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط ، منفذ للحكم السلطاني ، والسيف شريك في المعونة »[٢٧].

---

(٢٧) مقدمة ابن خلدون ، الفصل الخامس والثلاثون (في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول) ، مطبعة الكشاف ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٢٥٧ .

الفصـل الـرابع

في أيديولوجية الخطاب القطبي

وحيثما نجد أنفسنا مواجهين بنسق فكري مثل الخطاب القطبي ، يتنافذ فيـه الدين بـالسياسـة ، ويتآخـذ عبره الفكـر والحركـة ، فإننـا نكون قبـالة خـطاب يثيـر إشكـاليـة أيديولوجية[١] ، يزداد وضـوحها اعتبـاراً من كون هـذا الخطاب لا يمثـل معرفـة متعاليـة خالصة، بل شأناً يندمج فيه النظر بالممارسة، ولذلك فهو خطاب أيديولوجي بمقدار ما هو خطاب نظري ، وهو كخطاب أيديولوجي ، يشكل ، في لغة الفيلسوف النمسوي لودفيج فتجنشتين L. Wittgenstein(صورة من صور الحياة)[٢]. فيما تتقاطع ضمنه أشكال كثيرة لصيغ التعبير وإرادة التغيير .

ولا شك أنه إذا افترضنا أن الخطاب القطبي هو خطاب أيديولوجي ، فـلا بد من أن نعد السؤال « هل يجوز أن تكون له وظيفة أيديولوجية ؟ » سؤالاً مغلقاً بمفهوم مور G.E. Moore للسؤال المغلق[٣]. فالعلاقة بين التعبير والمعبر عنه هي ، لا شك ، علاقة منـطقية وليست علاقة سببية[٤].

وفي هذه الحال ، لا يجوز طرح السؤال ، لأنه يفترض مـالا يمكن ـ حتى منطقيـاً ـ افتراضه، أي يفترض إمكان عدم تعبير الخطاب القطبي عن نظرة أيديولـوجية معينـة، ولكن ما يظهر أنه ينطبق في الأكثر على علاقة هذا الخطاب بالأيديولوجية هو أنها علاقة سببية أو واقعية . ففي نظرنا إلى هذه العلاقة ، كعلاقة من النوع الأخير ، ما قد يصح عندها القول أن الخطاب القطبي لم ينشأ في فراغ أيديولوجي ، أي أن للأيديولوجية بحكم الواقع تأثيراً عليه ، أو في واقعه ، ما هو إلّا قناع يخفي وراءه دوافع واتجاهات أيديولوجية معينة .

على كلا الأمرين ، يبدو الطابع الأيديولوجي للخـطاب القطبي في أنـه يخدم وظيفـة اجتماعية . فمنظومة مقولاته ومفاهيمه لا تقف عند مجرد كونها هياكل نظرية أو تجـريدات

---

(١) Bourdeu, P. Leçon sur la leçon, Minuit Paris, 1982, p. .11.

(٢) Wittgenstein, L. :Philiosophical Investigation, Macmillan, London, 1953, p. 121.

(٣) Macintyre, A.: « Mistake about causality in social science» in Laslett and Runciman: Philosophy — politics and society, Oxford University press, 1969. pp. 56 - 63.

(٤) Ibid P. 67.

فكرية ، بل تتعداها إلى صلب الممارسة العلمية والتجسيد التطبيقي ، كضابط ومعيار ووجهة عمل أكثر من كونها شروط سجال(٥).

إذ ما يبدو أنه في شقوق النص القطبي محض كلام ، يلعب دوراً جوهرياً في ميادين الفعل والعمل والتنظيم ، بل وبالتحديد عاملاً فاعلاً في حياة جماعة معينة كوسيلة للتعبير عن هويتها . فهذه المقولات والمفاهيم تعين الأطر الأساسية لتوجهات فاعلية هذه الجماعة ، وتشكل ، بالتالي ، العامل الموجه صوب أفعالها ومواقفها ، مكونة بذلك الضامن لتماسك هذه الجماعة على صعيد النظر والاتجاه والممارسة .

ذلك أن للأيديولوجيا صلة وثيقة بواقع جماعة معينة .. بفهم هذه الجماعة لذاتها ولمصالحها الجوهرية ولأهدافها القريبة والبعيدة ، وفهمها للعالم ومركزها فيه . إنها بالأعم ، نظرة هذه الجماعة لذاتها وللعالم ، لكنها بالأخص ، ليست لمجرد النظرة للعالم ، بل لتنظيم الاجتماع فيه ، فهي استتباعاً ، الإطار الذي يدور ضمنه وعي هذه الجماعة على صعيد الفكر والنظر ، والنطاق المحدد لنشاطها كممارسة ومواقف وأساليب .

وحتى لا نبتعد ، فإن ما يهمنا هنا هو استيضاح (الماصدق) في أيديولوجية الخطاب القطبي ، التي رأيناها تتوزع على مساحة ثنائية العقيدة والسياسة ، عن طريق سؤال الخطاب الإسلامي أولاً حول هذه الثنائية ، ثم نتساءل بعد ذلك عن الوظيفة الأيديولوجية للخطاب القطبي ، إنتهاء بمحاولة اكتشاف ملامح البنية (القطبية) للخطاب الأيديولوجي .

أولاً ـ الخطاب الإسلامي بين العقيدة والسياسة :

ونقرر هنا ابتداء ، أننا سوف نضع سؤال الخطاب الإسلامي حول ثنائية العقيدة والسياسة ، وضعاً لا ينتصر لأحدهما على الآخر ، وإنما سنتتبع التأرجح نفسه ، لأنه

---

(٥) لم يتعرض مفهوم للسجال الحاد والاستعمال المتناقض ، مثلما تعرض له مفهوم « الأيديولوجيا » ، منذ صاغه المفكر الفرنسي دستوت دوتراسي D. De Tracy عام ١٨١٧ ، ليجعل منه الخطاب الفلسفي بعد ذلك نوعاً من (حجر الفلاسفة) الجديد . ولم ينحصر استخدام الكلمة في مجال واحد ، حيث تبناه عدد من الأدباء والسوسيولوجيين والانثروبولوجيين والباحثين في علم السياسة للدلالة على فكرة يعتقد انها خاطئة ، أو على وهم تكريس العلاقة الإنتاجية في الوعي . ولم يخف قاموس المصطلح السياسي ازدراءه له ، حيث بدا وكأنه يعبر عن نظرة قطعية جامدة . لمزيد من التفصيل حول التعريف بالمفهوم : Debray, R.: Critique de la raison politique, Gallimard, Paris 1981, pp. 95 - 112.

ويرى عادل ظاهر ان للأيديولوجيا صلة وثيقة بالواقع ، وعلى وجه التحديد ، صلة وثقة بواقع جماعة معينة .. بفهم هذه الجماعة لذاتها ولمصالحها الجوهرية ولأهدافها القريبة والبعيدة ، وفهمها للعالم ومركزها فيه . إنها ، بالمعنى الأعم ، نظرة جماعة معينة لذاتها وللعالم ، لكنها ، بالتحديد ، ليست مجرد طرق مختلفة للنظر إلى العالم ، بل لتنظيم الاجتماع فيه ، وبالتالي ، فهي الإطار الذي يدور ضمنه وعي هذه الجماعة على صعيد الفكر والممارسة ، والنطاق المحدد لنشاطها كممارسات ومواقف وأساليب . لمزيد من التفصيل ، انظر : عادل ظاهر : « الفلسفة والأيديولوجيا » في مجلة (مواقف) ، العدد ٤٥ ، شتاء ١٩٨٣ ، بيروت، ص ٨٣.

أجدىٰ من تقرير أهمية العقيدة في صوغ العلاقات السياسية ، أو تقرير أهمية السياسي في احتواء الدين .

إن أحداً لا ينكر أن الخطاب الإسلامي لعب ولم يزل دورين : ديني وسياسي ، ولكن السؤال المثير للنقاش هو السؤال المعياري : هل يجوز أن تتبنى الممارسة النظرية لهذا الخطاب دوراً سياسياً ، وتتخطىٰ دورها العقيدي ؟ خاصة وأن الجدل يحتد وتتكرر أشواطه حول توزع هويته بين الدين والسياسة ، أو بتعبير فهمي هويدي : بين القرآن والسلطان(٦).

فهناك من يؤكد على أن المسألة السياسية هي مسألة الممارسة النظرية بأكملها في تاريخ الإسلام(٧) ، وهناك من يرى في هذا « عملاً موجهاً ضد الدين » ، حيث « لم يعرف العقل الإسلامي السوي تلك القسمة .. بين الدين والسياسة . إذ ظل تلازمهما أمراً مفروغاً منه ، علـى الأقل بحكم طبيعة التكاليف الشرعية التي تغطي الواقع الإسلامي كله »(٨).

والملاحظ أن هذه الإشكالية قد تكرست في التاريخ الإسلامي مبكراً . منذ وفاة النبي واجتماع السقيفة ، عندما تفجر الخطاب العقيدي وممارسته ، وفتح المجال للخطاب السياسي ، أي خطاب الاستحواذ على السلطة والإبقاء عليها .

في هذا الاطار ، بدأ الخطاب العقيدي في التحول ليصبح خادماً للنفوذ السياسي ، وهو ما أكدته أحداث (الفتنة الكبرىٰ) وأحداث استيلاء الأمويين على السلطة ، وأحداث نشأة الخلافة العباسية(٩).

---

(٦) فهمي هويدي ، القرآن والسلطان، مرجع سابق ، ص ١٤.

(٧) سعيد بنسعيد : دولة الخلافة ـ دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي ، مرجع سابق ، ص ٨٥.

(٨) فهمي هويدي ، « صفقة مستحيلة » في جريدة (الأهرام)، ١١ نوفمبر ١٩٨٦ ، ص ٧.

(٩) يقدم رضا الزواوي تفصيلاً حول تحول الخطاب الإسلامي من العقيدة إلى السياسة حيث يذكر أنه في (السقيفة) انسحب (النبي) ليترك المجال لـ(الأمير ـ الملك) . فهذا المجال لا ينشأ إلّا إذا انتقل العمل من حيز ترسيخ العقيدة إلى حيز الاستيلاء على السلطة كإخضاع للكل الاجتماعي . وامام هذا التحول يصبح كل شيء مباح (العودة إلى العصبية ، الصراع الدموي بين اصحاب العقيدة الواحدة ، المناورة ، الخدعة .. الخ ..). أين موقع العقيدة ـ الوعي من كل هذه التحولات ؟ إنها تبقىٰ حاضرة لكنها كخادم للسياسة ، فهي حاضرة في السقيفة ، وهي حاضرة في (الفتنة الكبرى) ، وهي حاضرة في استيلاء الأمويين على السلطة . فحين يقول معاوية (الأرض لله . وانا خليفة الله ، فما أخذت فلي ، وما تركته للناس فبالفضل مني) .. إنه بقوله هذا مؤسس سلطة الأمير ـ الملك باعتبارها وريثاً شرعياً لا للنبي فقط ، بل لله ذاته . فمعاوية ليس خليفة رسول الله ، بل خليفة الله في أرضه ، فقد أختاره الله ، وليس للناس أي دخل في ذلك ، فهو يقول في خطبته إلى أهل المدينة : (فإن لم تجدوني خيركم ، فإني خير لكم ولاية) وهو لا يعترف بشرعية ما قاله أبو ذر الغفاري من أن هذا المال ليس مال معاوية بل مال الله . فقول أبي ذر هو قول العقيدة ـ الوعي الذي لم تعد له فعالية على السلطة السياسية كما أن الشأن بالنسبة لفترة النبي والخلفاء . والمسألة مسألة انحراف في مسار العقيدة قام بها معاوية ، بل مرتبطة بلحظة تأسيس مجال (الأمير) كملك ، أي نشأة المجال السياسي الملكية كحق إلٰهي. فأبو جعفر المنصور خطب في الناس حين تولى الخلافة ، واستعمل تقريباً نفس العبارات التي استعملها معاوية في خطبته المذكورة . فقد قال المنصور . (أيها الناس ، لقد أصبحنا لكم قادة ، وعنكم زادة ، نحكمكم بحق الله ، الذي أولانا وسلطانه الذي أعطانا .. وإنما أنا سلطان الله في أرضه ، وحارسه على ماله ، جعلني عليكم قفلاً ، إن =

وفي التاريخ الحديث ، كانت هذه الإشكالية كذلك مثار جدل منذ مطلع دعوة الأخوان المسلمين ، فيما توضحه كتابات حسن البنا عام ١٩٣٨ من أنه « ليس هناك شيء اسمه دين وشيء اسمه سياسة وهي بدعة أوربية»(١٠) . وفي المؤتمر السادس للجماعة (١٩٤١) ، أنكر البنا على الأخوان أنهم سياسيون حزبيون ، لكنه اعترف بأنهم سياسيون يعتقدون أن القوة التنفيذية جزء من تعاليم الإسلام ، وهو ما جعل اسحق الحسيني يذكر أن تفكير الأخوان لم يكن واحداً بالنسبة للإسلام كدين ودولة(١١).

وعلى المستوى التنظيري العام كانت هذه الإشكالية محل مناقشة ، منذ طرحها باسكال B. Pascal (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) في خطاباته بشأن الخلاف بين الجيزويت والجانسينيت وضمنها كتابه (رؤساء الأديرة) Provinciales ، ودرسها بعده روسو J.J. Rousseau (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) في الفصل الأخير من مؤلفه (العقد الاجتماعي)، ثم هيجل G.W. Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) الذي قرر أنه من العقم التفكير في السياسة بالرجوع إلى معايير أخلاقية أو دينية(١٢) .. وكلها مناقشات تعبر عن الصراع الفكري والمواقع الاجتماعية المتباينة ، وتظل دراستها مرهونة بتوضيح قسماتها التاريخية المحددة لأفقها في بنية اجتماعية معاينة .

وفي الفكر الإسلامي ، مثلت هذه الإشكالية مسألة خلافية بين من تصدوا للحديث عنها من أمثال جهيد (١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ) وابن قتيبة (٢١٣ ـ ٢٧٦ هـ) ، وأبو عبد الله الحليمي (٣٤١ ـ ٤٠٣ هـ) ، والماوردي (٣٧٤ ـ ٤٥٠ هـ) والفرا (٣٨٨ ـ ٤٥٨ هـ) ، وابن عقيل البغدادي انتهاء بمحمود شلتوت ، وسيد قطب وغيرهما .

فابن تيمية (٦٦٩ ـ ٧٢٨ هـ) يرى أن الإسلام دين ودنيا حيث « يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين ، بل لا قيام للدين إلاّ بها ، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلاّ بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض .. ولابد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس »(١٣).

= شاء أن يفتحني لإعطائكم ، وإن شاء يقفلني) . إن عملية التحول التي احدثها الحكم الأموي من العقيدة ـ الوعي إلى السياسة حولت الأولى إلى عقيدة جهاز ، واصبحت موظفة لخدمة السياسية . فحين تنشأ السلطة السياسية ، فإنها تخضع لها جميع الممارسات الاجتماعية الأخرى ، وهو ما برز في خطاب معاوية وأبي جعفر المنصور بالنسبة لاخضاع العقيدة .. ». انظر : رضا الزواوي : « من العقيدة إلى السياسة ـ او نشأة مجال الأمير ـ الملك في التاريخ العربي الإسلامي » في (المجلة التونسية للدراسات الفلسفية) العدد الثاني ، مارس ١٩٨٤ ، تونس، ص ٤٣.

(١٠) حسن البنا : « الاخوان بين الدين والسياسة ـ أهو تدخل حزبي أم قيام بواجب إسلامي ؟ » في مجلة (النذير) ، العدد العاشر ، ١٩٣٨ ، ص ٣ .

(١١) د. اسحاق موسى الحسيني ، مرجع سابق ، ص ٦١.

(١٢) Kojève, A.: Introduction à la lecture de Hegel. Ed. Queneau, Paris, 1947, p. 63.

(١٣) ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٢ ، ص ٧٤.

كذلك يرى محمود شلتوت أنه « يصعب أن نفرق في الإسلام بين ما يمكن أن يسمىٰ ديناً فقط أو سياسة فقط . فكل ما يتعلق بالعقيدة والعبادة دين ، ويمكن أن يسمىٰ سياسة الإسلام الاقتصادية والاجتماعية ، وكل ما يتعلق بالحكم وتدبير مصالح المسلمين في دنياهم دين أيضاً ، ويمكن أن يسمىٰ نظام الإسلام في الحكم وإدارة الدولة ، وهكذا يرتبط الدين بالدولة ارتباطاً كبيراً »(١٤).

في نفس هذه الوجهة ، سار عدد من المستشرقين ، منهم فيتزجرالد E. Fitzgerald ، وشاخت J. Schacht وجب H. Gibb وجارديه L. Gardet الذي يقرر أن الإسلام دين زمني وروحي معاً « فالإيمان بالنسبة للإسلام .. هو في جوهره قيمة ذات منطوق سياسي أو هو بالأحرىٰ القيمة الحقيقية الوحيدة ذات المنطوق السياسي »(١٥) ، وهو أمر يقره حتى بعض من المفكرين المسلمين من ذوي الثقافة الغربية كمحمد عزيز الحبابي ، الذي يرى أن « القرآن والسنة يحكمان المسالك الاجتماعية ـ الأخلاقية ، بل الحياة العاطفية والحياة القانونية ـ السياسية والاقتصادية ، علاوة على الحياة الدينية في مجملها »(١٦).

وهناك من غالىٰ في هذا الأمر بتكريس الخطاب الإسلامي لخدمة السلطان ، كما ورد في قول ابن عبد ربه (٨٦٠ ـ ٩٤٠ هـ) إن الخليفة « هو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده » ، وإن « إمام عادل خير من مطر وابل ، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم » ، وإن « طاعة الأئمة من طاعة الله ، وعصيانهم من عصيان الله » ، وأنه « إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر ، وإذا كان الإمام جائراً فله الوزر وعليك الصبر »(١٧) .

على الجانب الآخر ، يصر عدد من المفكرين على ضرورة فصل الدين عن الدولة ، أشهرهم الكواكبي ، وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد أيام الخمسينات(١٨) ، وهي ضرورة أطلق عليها رشيد رضا اسم (المقالة الإبليسية).

---

(١٤) محمود شلتوت من توجيهات الإسلام ، دار الشعب ، ١٩٥٧ ، القاهرة ص ١٢٨ .

(١٥) Gradet, I. : La cité musulmane - Vie sociale et politique, Paris, 1961, p. 120.

(١٦) Lahbabi, M. : Le personnalisme musulman, Paris, 1967, p. 43.

(١٧) ابن عبد ربه : العقد الفريد ، الجزء الأول ، تحقيق محمد سعيد العريان فصل « اللؤلؤة في وصف السلطان »، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٥ .

(١٨) حين ظهر كتاب خالد محمد خالد (من هنا نبدأ) عام ١٩٥٠ ، صادرت النيابة الكتاب بناء على مذكرة من لجنة الفتوى بالأزهر ، لكن المحكمة ألغت قرار النيابة ، بل وبادرت في لائحة طويلة من الحيثيات، لا إلى تبرئة المؤلف ، بل وعرضت أيضاً أفكاره ، ولم تتكتم في مؤازرته . وقد طبع نص الحكم وحيثياته مع الكتاب . أنظر : خالد محمد خالد . من هنا نبدأ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، الطبعة الحادية عشر . وقد قوبل الكتاب برد عنيف من الشيخ محمد الغزالي في كتابه (من هنا نعلم) ، ثم عدل خالد محمد خالد عن رأيه بعد ذلك . انظر : خالد محمد خالد : الدولة في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٨١ .

ويرى فهمي هويدي أن استخدام هذه (المقالة) من عدمه ، يعتمد على مدىٰ ما تحققه من مصالح خاصة لأهل السياسة فهم « لا يطلقونها ولا يعثرون عليها إلَّا إذا اتجه الحوار إلى ساحة المعارضة ، داخلاً من باب الرفض ، بمعنى أنهم ينادون بالفصل عندما يشعرون بأن الإسلام الحقيقي يهدد مصالحهم ومخططاتهم ، ولا يترددون في تأييد الضم والخلط كلما كان في ذلك تدعيماً لسياستهم ، وتثبيتاً لمقاعدهم وسلطانهم .. أما إذا انفتح باب الحوار والاعتراض وتناثرت عبارات حق الله وحق الناس ، ورفعت شعارات الشورىٰ والعدل والحرية ، فهنا ينبغي أن (يصحح) الوضع ويعرف كل حدوده ويطالب المتدينون بأن لا يتجاوزوا عتبات المساجد ، وأن يتركوا ما لقيصر لقيصر»[١٩].

إجمالاً ، يمكن القول أنه رغم اختلاف مشارب دعاة الفصل بين الدين والدولة فإنهم يشتركون في عديد من الفروض . فهم أولاً ، لا يفكرون في الإسلام كحضارة أو كأيديولوجية ولكن كمشكلة حادة يجب التغلب عليها ، وهم ثانياً يرون أن السياسة هي المجال الرئيسي للنشاط الذي يتقرر خلاله كل أمر هام ، وهم أخيراً يرون أن علمانية العصر الحديث تفرض هذا الفصل[٢٠]

بين هذين الجانبين ، هناك مثل الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، وابن خلدون ، والغزالي ، وحديثاً الأفغاني ، ومحمد عبده ، ممن حاولوا التوفيق ، واعتماد العقيدة مع (وقائع الوجود) . لكن الملاحظ أنه كلما مضىٰ المأثور الإسلامي قدماً في صياغة نظريته السياسية ، تفاقمت البلبلة واستفحلت لتحطم وحدة الجماعة الإسلامية ، وهو ما يبدو قديماً في نشأة اثنين من أولىٰ الفرق الإسلامية نتيجة الخلاف حول شكل نقل السلطة (الخوارج) ، وحول شخص المستفيد منها (الشيعة)[٢١] ، وهو ما يبدو كذلك في الوقت الحاضر مع الخطاب القطبي الذي سعىٰ إلى إقامة حاكمية الله ، مقرراً أن « الإسلام وحدة عقيدة وسلوك اجتماعي »[٢٢] ، مما يتطلب هنا كشف الوظيفة الأيديولوجية لهذا الخطاب .

---

(١٩) فهمي هويدي ، القرآن والسلطان ، مرجع سابق ، ص ١٢٢ ـ ١٢٤ .

(٢٠) Piscator, J. P.: Islam in the political process, Cambridge University Press 1983, p. 11.

وتجدر ملاحظة انه ممن يرون في الإسلام ديناً زمنياً وروحياً : الشيخ محمود شلتوت في كتابه (الإسلام ـ عقيدة وشريعة) ، والشيخ صبحي الصالح في (النظم الإسلامية ـ نشأتها وتطورها) . ويستند الشيخ صبحي في هذا إلى رأي جارديه . ويقف معهما كذلك عبد القادر عودة ، وهو ما يوضحه قوله إن « الإسلام يقيم شؤون الدنيا كلها على أساس من الدين ، ويتخذ من الدين سنداً للدولة ، ووسيلة لضبط شؤون الحكم وتوجيه الحكام والمحكومين » . انظر : عبد القادر عودة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

(٢١) قدم هنري لاوست عرضاً هاماً حول الانشقاقات في الإسلام . انظر : - Laoust, H.: Les schismes de l'Islam Introduction à une étude de la réligion musulmane, Paris, 1965. pp. 37 - 51.

(٢٢) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .

ثانياً ـ الوظيفة الأيديولوجية للخطاب القطبي :

إن الأيديولوجية في الخطاب القطبي ليست مجرد عبارات ـ غيابية أو حضورية ـ تدافعت بها فقاقيع المدلول على سطح الملفوظ ، بله تصورات للعمل وللممارسة . وهي تصورات تحاول الاستجابة لالتزام هو بالنسبة لوسيلة عملها أهم من مجرد رغبتها في المعرفة ، فيما تسمح للفرد بصفته عضواً في جماعة ، بل بصفته الفردية ، أن يلتمس موقفه بإزاء العالم والمجتمع ، وأن يؤول العلاقة التي تربط الوضع الخاص للجماعة أو للفرد بالبنية التي تحويه ، فهي إذاً تتيح له أن (يتفهم) ، وذلك بإضفاء معنىً وقيمة على طريقة إندماج عنصر كلي في البنية الكلية التي ينتمي إليها أو يتكامل معها .

ويبدو هذا الدور غاية في الأهمية بالنسبة لألتوسير الذي يقول مؤكداً : « تتميز الأيديولوجيا بوصفها نسقاً للتصور عن العلم ، من حيث أن الوظيفة العملية تتغلب فيها على الوظيفة النظرية أو وظيفة المعرفة »[٢٣].

ولعله من خلال هذا المعنى يبدو مفهوم « الأيديولوجيا » قريب الشبه بمفهوم « رؤية العالم » Vision du monde وإن مايز بينهما لوسيان جولدمان ، في اعتباره أن الأيديولوجيا تبدو دائماً ـ في نطاق الحدود التي يفرضها الموقف التاريخي ـ رؤية كلية ، في حين تعبر رؤية العالم عن رؤية جزئية[٢٤].

ونعود كرة أخرىٰ إلى السؤال : هل للخطاب القطبي وظيفة أيديولوجية ؟

إن السؤال يحتمل أكثر من معنى . فقد يعني : هل لهذا الخطاب ، كما صاغه صاحبه ، وكما يتداول الآن عند معتنقيه ، وظيفة أيديولوجية ؟ أو قد يعني : هل يكون لهذا الخطاب، بما هو قراءة للقرآن والسنة، أن يخدم أغراضاً أيديولوجية؟. للسؤال إذاً معنيان أساسيان: معنى واقعي وآخر معياري. بالنسبة للأول، نستهدف من وراء طرح هذا السؤال أن نعرف ما إذا كان الخطاب القطبي في واقعه يمارس بشكل معين ، أي ما إذا كان يمارس بشكل يعطيه وظيفة أيديولوجية ، أو بكيفية تحوله إلى قناع تتستر وراءه مصالح ونزعات أيديولوجية من أي نوع كانت . أما بالنسبة للمعنى الثاني ، أي المعنى المعياري ، فما نستهدفه هو أن نعرف ما إذا كان هذا الخطاب يمثل وعاء مناسباً لتناول مسائل ذات طابع أيديولوجي أو ذات علاقة بالتفكير الأيديولوجي . إلّا أن هناك في الحقيقة أمر نقصد إليه من وراء طرح السؤال المعني ، من حيث كونه سؤالاً معيارياً . قد نقصد إلى أن نعرف ما إذا كان يجوز لصاحب الخطاب أن يستعمل خطابه لتحقيق أغراض ايديولوجية ، وأن يكون بالتالي طرفاً في حرب الأيديولوجيات ، فيتبنىٰ موقفاً أيديولوجياً معيناً ، مهيئاً لنا أنه ،

---

(٢٣) Althusser, L.: Pour Marx . Paspero, Paris 1965, p. 112.

(٢٤) Goldmann, L.: Sciences humaines et philosophie, Gauthier, 1966, p. 108.

من زاوية دينية ، الموقف الأصلح والأقرب إلى المأثور الإسلامي .

نوضح الأمر أكثر : لنعمل ، أولاً ، على توضيح مفهوم الوظيفة الأيديولوجية للخطاب القطبي ، بأن نعده ، من حيث هو خطاب ، لتناول أسئلة من النوع التالي : ما هي مجموعة القيم الأساسية التي يحتويها هذا الخطاب ، وترتبط بالنظام الاجتماعي ؟ ما الذي يشمله من تصورات ونظرات حول العالم ومسوغات تطوره ؟ ما هي الأسس التي تحدد شروط تحقيق قيمه ؟ وأخيراً ، ما هي موجهات وأساليب العمل التي يستوجبها تحقيق هذه القيم ؟ والذي يعطي لهذه الأسئلة طابعاً أيديولوجياً ، ويجعل الخوض فيها محققاً لوظيفة أيديولوجية هـو أنها : أولاً ، أسئلة وضعية ، تتعلق بمسائل أساسية ذات مساس بحياة المجتمع . وثانياً ، أنهـا تبتغي الوصـول بصـاحب الخـطاب إلى مـوقف يجعله طرفـاً في حلبـة اصـطراع الأيديولوجيات المختلفة ، وبالتالي طرفاً في النزاع السياسي القائم في مجتمعه بين تكتلات سياسية متباينة على الصعيد الأيديولوجي . وثالثاً ، أنها تنطوي على رغبة صاحب الخطاب في أن يؤثر على تصور الناس لمصالحهم الجوهـرية ، وفي أن يلعب دوراً تـوجيهياً ، وأن يشارك بصورة فعالة في عملية التغيير الاجتماعي .

وقد يمكن الوصول إلى أجوبة لهـذه الأسئلة ، حين نميز في أيـديولوجيـة الخطاب القـطبي ثلاث كيفيـات لإدراك وظيفتها : تقـوم الأولى في الدين ، والأخرى في التـاريخ ، والأخيرة في التنظيم السياسي ، وهي كيفيات تتفق مـع ما تـورده ماري مـاتوسيـان M. Matossian من أن الاختيار الأيديولوجي في العالم الثالث تحكمه وتحدده ثلاث تـوجهات : العلاقة بالتراث ، والعلاقة بالعالم الغربي ، والعلاقة بالجماهير[٢٥].

من ناحية العلاقة بالتراث ، اختارت أيديولوجيا الخطاب القطبي متغيراً حاكمـاً ، هو المتغير الديني ، وتعاملت معه بطابع أحادي يرفض بحسم الاختيار بين الثنائية (الدين ـ الحضارة المعاصرة)، معتبرة هذه الحضارة جاهلية لابد من القضاء عليها ، رغم الثنائية التي قدمتها في البداية ، وصاغتها في رؤية توازنية « بين مجال المشيئة الإلٓهية الطليقة ، ومجال المشيئة الإنسانية المحدودة .. بين طلاقة المشيئة الإلٓهية وثبات السنن الكونية .. بين عبودية الإنسان المطلقة لله ومقام الإنسان الكريم في الكون »[٢٦].

هذه الثنائية التي تقول بها ، إنما تجنح للطرف الإلٓهي أساساً ، خاصـة حين سعت مفرطة إلى « قيام مملكـة الله في الأرض » ، فيما يعني ذلك الغـاء الإنسان كقيمـة فكريـة وإحلال الله مكانه ، وتلك رؤية تجعـل من الله والإنسان .. من اللاهـوت والناسـوت طرفي صراع تاريخي ، وهو ما يتعارض مع الملة ، إضافة إلى نسيانها حقيقـة بدهيـة ، هي أن

---

(٢٥) Matossian, M.: Ideologies of delayed industrialization. In: J.L. Finkle and R. W. Gable (eds .) Political development and social change. Willey and Sons, Inc. N.Y. 1976. p.113.

(٢٦) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، مرجع سابق ، ص ١١٧ ـ ١٢١ .

« حكم الله » لا يمكن أن يتجسم من دون وجود البشر ، « وهؤلاء البشر ، ألا يختلفون في حقيقة حاكمية الله ، أي يختلفون في تفسير الآيات والأحاديث كما يختلفون في منهج تطبيقها وتوجيهها ؟ ألم يحدث هذا طوال التاريخ الإسلامي وما زال يحدث ؟ ألم تختلف السلطة من حاكم إسلامي إلى حاكم إسلامي آخر ، وكل حاكم منهم يزعم أنه إنما يحكم بإرادة الله وبشريعته ؟ »(٣٧).

ومن ناحية العلاقة بالتاريخ ، فإنه في الوقت الذي أسهمت به أيديولوجيا الخطاب القطبي في تجاوز بعض حالات الاغتراب (السيطرة الغربية والتغريب الثقافي) ، فإنها شكلت بحد ذاتها ، نوعاً آخر من الاغتراب ، حين اعتمدت مشروعاً كوزمولوجيا أساسه استعادة الماضي والإسلام في نقائه الأول ، من منطلق رؤية طوباوية ، لا تجد ضرورة للبحث والتحليل في كيفية حدوث هذه الاستعادة ، وبصرف النظر عن ظروف الحاضر الموضوعية ، وهو ما يبدو خاصة في موقفه من المرأة والتعليم والذميين والسلطة والقومية والأديان الأخرىٰ ، فبدا التعبير عن الحاجة فيما هو مستعاد كناية عن سقوط وتغييب الحاضر ، والاختلاف الكامل عن الآخر ، والقطع الحاد مع الواقع ، ومن ثم طمس معنىٰ التاريخ وشروط تشكله الاجتماعي ، علاوة على أن المنطلق الأيديولوجي لهذه الاستعادة واضحة ، وهي نفي خاصيتي الاستمرارية والتقدم من مجال فلسفة التاريخ الإسلامية ، وهما الخاصيتان اللتان تحددا بالمقابل الوعي التاريخي الإسلامي ، وهو ما يصم هذه الأيديولوجية بأنها منفعلة في علاقتها بالتاريخ ، وليست فاعلة .

أما عن علاقتها بالجماهير ، فإننا سوف نتجنب تفسيرها ، اعتماداً على وصف مبسط لممارستها الحركية . ذلك أن العلاقة بين الممارسات السياسية ـ الاجتماعية والنشاط الفكري الأيديولوجي ليست علاقة مباشرة ، وحتى الآن لا يزال تحليلها أو معرفتها النظرية والتطبيقية بدائية وغير متقدمة من الناحية العلمية(٢٨).

وفي صدد هذه العلاقة ، يمكن تقرير أن أيديولوجية الخطاب القطبي سياسية بالأساس ، تتصل بمجالات الفكر والحركة على صعيد الدولة والمجتمع وتوجه صوبهما ، وتقوم بفعل ديناميات الإرادة ، والإيمان ، وإلهاب الخيال ، وحرارة الانفعال ، على إطلاق قوة دافعة ومحركة ، تعين على ترسيخ الإحساس بغاياتها . فهي بتعبير سبرانجر E. Spranger مشروع يحتاج إلى وجود بالفعل ، عن طريق المعرفة والعقيدة ، والمشاعر والعواطف ، والمعايير والقيم ، والخطط والبرامج ، والتنظيم والجماعة(٢٩).

إن هذه الأيديولوجية بدعوتها إلى خلع الإنتماء عن المجتمع واستبداله بآخر جديد ،

---

(٢٧) محمود أمين العالم ، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢ .

(٢٨) د. مارلين نصر ، مرجع سابق ، ص ٦٢.

(٢٩) Matossian. M. Op. Cit., p. 78.

تفجر لدى الفرد توتراً شديداً تجاه الواقع ، لكنه ليس ذلك التوتر الذي يجعل من الفرد عامل تأثير مستمر في الواقع من أجل تغييره وإعادة بنائه دون توقف ، بله شحنات من الحلم والرفض قائمة على قطع جذري مع الواقع الموضوعي ، والتمسك بعدم الدخول معه في علاقة جدلية ، وانتظار انهياره الكلي عبر بناء واقع ذاتي معزول عنه ، وهو ما جعل سيد قطب ينتهي إلى القول بعدم مسئولية الواقع الذاتي (التنظيم) عن مشكلات واهتمامات وتناقضات الواقع الموضوعي (المجتمع الجاهلي) ، فانتفى بذلك كل علاقة بين الفرد وواقعه .

ولغلق الحلقة ، طلب من الطليعة ، أو التجمع العضوي الحركي ، ألا يشغل نفسه بإعداد البدائل المجتمعية . فالبدائل عنده لا تعيش في فراغ ، والواجب أولاً (إلغاء الواقع الموجود ، وبناء واقع جديد بدله ، يفرز قضاياه ويحدد حاجياته . وعندها فقط يكون الاعداد للبدائل موقفاً (سليماً) . وهكذا غاب الواقع ، وأخذ معه الفكر[٢٠].

لقد خاطب قطب شرائح تعيش الماضي حتى العظم ، وصلتهم بالحاضر محدودة ومسطحة . وخطابه أعادهم بحماس إلى قضايا وصراعات الحقبة الأولى والثانية من تأسيس الجماعة والدولة والأمة الإسلامية . بل أنه ذهب بهم إلى أكثر من ذلك ، حين حملهم معه إلى صراعات الأشياء التاريخية مع أقوامهم ، مؤكداً أن المنهج كالعقيدة : واحد ، ومنزل ، وغير قابل للاجتهاد .

إن الوعي بالماضي وإدراك ما اعتمل فيه من تجارب وصراعات وتناقضات أمر أساسي لامتلاك الوضوح التاريخي ، والذي بدونه لا تتجدد المبادرة الحضارية . لكن الخطير أن يسلب الفرد من قبل الماضي ، فإذا به يعيش صراعاته من جديد وبكل حدة واندفاع ، ظناً منه أنها في صراعات الحاضر وقضايا المرحلة . وهذا ما حصل وما يؤدي إليه الخطاب القطبي .

نتيجة لذلك ، مالت أيديولوجيا الخطاب بعد وفاة صاحبه إلى أن تضحي دعائية ، تعتمد النقل الآلي لصيغ ممغنطة بزخم إرادي ، رغم انتشارها بين ما يعرف باسم « القطبيين » ، لأنها تفتقر القنوات الحقيقية للتفاعل مع الجماهير ، حتى وإن جسدت آمالهم في غيبة وعيهم بذلك .

---

(٢٠) يشدد سيد قطب على إرجاء التفكير في تحديد البدائل المجتمعة بقوله « وحين يقوم هذا المجتمع فعلاً . تكون له حياة واقعية ، تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع وعندئذ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النظم وفي سن الشرائع لقوم مستسلمين أصلاً للنظم والشرائع ، رافضين أصلاً لغيرها من النظم والشرائع » . انظر . معالم في الطريق ، ص ٣٢ .

Schematisme collectif préconscient

ثالثاً ـ البنية القطبية للخطاب الأيديولوجي :

وهكذا ، فإن كل حديث ممكن حول الخطاب القطبي ، هو ، في اعتقادنا ، تساؤل ضمني أو صريح حول أيديولوجياه ، وإن كان من الخطأ تصور هذا الخطاب كما لو كان يتحرك حركة آلية من (النص) إلى (الأيديولوجيا).

ذلك أن انتباهاً دقيقاً إلى إشاراته المعيارية يجعلنا نكتشف كيف أن الإطار العام لهذا الخطاب يقوم بوظيفة أيديولوجية بعينها . بيد أن هذا الإطار الذي ينبث في خطابه بناء على (قوانينه) في ترتيب المقولات والمفاهيم ، لا يكون في كل الأحوال معلناً عند الدارس ، بالنظر إلى وجوده في النص مضمراً ومخفياً في أقمطة وملامح لا حصر لها ، وإن بدا جهيراً في نصه الأخير (معالم في الطريق) بطرحه تصوراً محدداً للعمل واتجاهاً معيناً للممارسة .

والسؤال هنا : ما هي طبيعة الملامح القطبية التي تشكل جوهر هذه الأيديولوجية ؟ إنها ـ ابتداء ـ ايديولوجية مثالية ، تفترض إمكان صياغة عقول البشر عن طريق وجود رؤية مسبقة مصادرة للواقع ، ومن ثم فمهمتها هي التبشير بمنظومة قيمها لدى الجماعة ، بواسطة إيجاد استبدالات تصورية لما هو غائب ، والعمل على أن يستسلم لها أعضاء هذه الجماعة بنوع من القبول الرواقي الذي لا يخضع لغير منطق هذه الاستبدالات وحدودها .

وبهذه الكيفية يستطيع هؤلاء الأعضاء أن يستمروا في (التصديق) وفي (الاعتقاد) ، رغم الطابع المثالي والمجرد (لحقائق) يظنون أنها قابلة للتحقيق . فالقوة التي لا تضاهيها قوة ، والتي يعزى بها الجماعة في هذه الأيديولوجية ، هي مبدأ الرؤية ـ الأمل ، الذي اخترعته ليلعب دوراً سيكولوجياً بحتاً . لكن هذه الرؤية لا تلبث أن تغيب عن هدفها وان تضله ، دون أن يدخل في روع هذه الجماعة أن البديل ليس أكثر حقيقة من الأصول .

والغريب أن هذه الأيديولوجية عندما أحست بوهمها ، وعجزها عن الدفاع عن مقولاتها ومفاهيمها ، استعانت بالتجمع العضوي الحركي ، ورأت في (الانقلاب) نوعاً من الضرورة التي بها يتحقق أملها الكوزمولوجي المنشود، وهي استعانة تنم عن عمق المخاوف الكامنة ، والاهتزاز الداخلي ، الذي بدا بوضوح في تعبيرها عن نفسها وفكرها .

ولأن أيديولوجيا الخطاب القطبي مثالية ، فقد اعتمدت مرحلة ماضية ، وتحولت إلى ايديولوجيا رجعية Reactionary تقوم على الارتداد القسري على الواقع والحاضر، بواسطة استعادة الماضي واسترجاعه والمكوث في ذكراه . إن زمنها هو زمن التكرار ، وكان فعلها الحقيقي يقتصر على إصلاح ما انقضى وإعادة تركيبه أو اكتشافه .

إنها أيديولوجية إطلاقية ، تأخذ بفكرة ثبتت في ظرف من الظروف وتطلقها ، أي تعتبرها فوق زمنية ، وتضعها خارج السيرورة الجدلية للتاريخ.

لكن بما أن التاريخ الاجتماعي تفاعلي ، وبالتالي جدلي ، أي متبدل لجهة التحـول ، تصبح الفكرة المطلقة جامدة ، وبالتالي مغلوطة ، فتؤدي إلى نشوء الوعي الزائف . وهـذه النزعة الإطلاقية التي تعتور أيديولوجيا الخطاب القطبي تخلف موقفاً متعالياً بالنسبـة إلى الزمان ، غالباً ما تفضي إلى عملية عكس الزمان ، حيث يتم فهم ومحاكمة أمـور الحاضـر انطلاقاً من واقعات الماضي ، وحيث يتم تفسيـر واقعات الحـاضر تفسيـراً قصديـاً ، أي بالتوافق ، أو بالتعارض ، مع ما يرى هذا الخطاب أنه سيتحقق في المستقبل .

عبر هذه الملامح ، يبدو كل تأسيس في أيديولوجيا الخطاب القطبي نسقـاً مجرداً ، ادعىٰ إلى تحوله لمعتقد جامد ينطوي على منظومة فكرية ، تعطل فهم الجديد ، وتبعده عن مسار التغيير والتقدم ، وتحيله إلى حاجز رجعي ، وهو مـا يسمه بـالسلفية الجـامدة ، أو بتعبير ريجي دوبريه R. Debray « الترسيمة الجماعية لما قبل الوعي »[٣١].

ورغم ذلك ، فهناك من برر سلفية هذه الأيديولوجيـا ، حيث يرى طارق البشـري أن « الجانب السلفي من الدعوة ، لا يعني في إطار منطق الدعوة الرجعية بالمعنى السيـاسي والاقتصادي الشائع الآن ، ولكنه يعني لديهم الراجعية ، أي العودة ، أي رفض الأصـول الحضارية والعقائدية التي وفدت وشاعت . الراجعية هنا تعني المقاومة . مقاومة الاقتحام والغزو الحاصلين . لقد قيل إن سيد قطب في (معالم في الطريق) بلغ قمة الرجعيـة لأنه حكم على مجتمعنا كله بالجاهلية ، . ولكن فهم (معالم في الطريق) في إطار منطق الدعوة الإسلامية ، يكشف أن سيد قطب لم يغل في الرجعية ، بـل غلا في المقـاومة . لأنـه بذل مجهوده في إيضاح كيفية إعداد كتيبة الصدام للعودة للإسلام . وإبان في (لا إله إلَّا الله) معنى الانخلاع عن المجتمع الحاضر بكل قيمه ومؤسساته ورموزه . وإذا كانت الجاهليـة هي نظام ما قبل الإسلام ، فإن سيد قطب عندما وصم المجتمع الحاضر بالجاهلية ، يكون في تصوره قد نقل الدعوة ونظام الإسلام المدعو له ، من الوراء إلى الأمام ، من الماضي إلى المستقبل ، أي جعل الإسلام مستقبلياً دعوة ونظاماً . ليكن الموقف من عمـوم الدعوة الإسلامية أو تفصيلاتها ما يكون ، ولكن علينا أن نفهم منطقها الداخلي وسياقها ، وكيفية بنائها لعقلية الداعي إليها ، وكيفيـة تحريكهـا لبواعثـه . فلسفية الداعـي للإسـلام سلفية راجعية مقاومة ، وهي ذات منظور مستقبلي»[٣٢].

نتفق مع البشري في عدم صحة النظر إلى السلفية على أنها كانت دائماً في موقف المعوق لحركة التقدم ، حيث كثير من الحركـات التجـديدية تسعىٰ في أحيـان إلى تأكيـد مشروعيتها بـالانتساب إلى مرحلة من مراحـل الماضي ، بـل نزيـد القول بـالتعامـل معها باعتبارها تجربة أو معرفة لا تشكل فصيلة فكرية واحدة ، فقد مثلت عبر تجلياتها المختلفة

---

(٣١) Debray, R. Op. Cit., p. 81

(٣٢) طارق البشري ، الحركة السياسية في مصر ، مرجع سابق، ص ٥٦ .

دعوة إصلاحية تتسم بالاستنارة والتفتح والوطنية حين اتخذت الأصول الدينية للتخلص من أوضاع البؤس والفساد والتخلف والتبعية في أحيان ، ومثلت في أحيان اخرىٰ دعوة للانغلاق والظلامية والقهر .

لقد شاع استخدام المصطلح في الخطاب الإسلامي قصد التقليل من شأن (الإبتداعية) وسلب صفة الأصالة عنها ، لكن إيراده على هذه الشاكلة فيه نوع من التأويل الأيديولوجي لا الاستخدام العلمي .

من ناحية اخرىٰ ، فالمصطلح (السلفية) كموقف من الماضي ، موقف من الحاضر في آن معاً . إذ القضية هنا لا ينظر إليها من حيث مجرد الاستناد إلى نهج السلف ، أو مجرد رفع شعار (العودة إلي المنبع) ، وإنما من حيث طبيعة هذا الاستناد ، والذي قد يتم تكريساً لواقع راهن أو تبريراً لتغييره ، وهو ما يعني ابتعاده عن مجرد كونه محض استعادة آلية ، أو تمسكاً مطلقاً بمواضعات سلفت ، بل تفسيراً له يتلاءم واحتياجات الآن ، وهو ما يعني تفارق السلفية التراثية في بعدها التاريخي عن تأويلها المعاصر . ذلك التأويل الذي يعزلها عن سياقها ويستخدمها استخداماً نفعياً .

يتضح ذلك في مثال استخدام الخطاب القطبي لفتوى تكفير الحاكم الذي قدمها ابن تيمية ، وعممها قطب على البشر « إذا بدا لهم ذات يوم أن مصلحتهم في مخالفة ما شرع الله لهم »[٣٣] ، وهو ما يمكن أن يتخذ ذريعة لتثبيت واقع التخلف والتخلص من حركات التقدم .

إن موقف ابن تيمية يمكن فهمه تاريخياً ، بل ويمكن النظر إليه باعتباره موقفاً إيجابياً ، وذلك حين تصدىٰ لمحاولات الحاكم المغولي أن يلبس عباءة الإسلام ليخفي أطماعه وراءها .

استتباعاً ، يمكن كذلك فهم موقف المودودي ، حين وقف بحكم التكفير عند الدولة ، وكانت على ما يرى (استعمارية ـ هندوكية) ، وعند حدود المجتمع ، وكانت أغلبيته غير مسلمة ، والسيادة فيه للقيم غير الإسلامية .

بل إن حسن البنا رفض تكفير الفرد بالمعصية حتى ولو كانت كبيرة ، فبقوله أننا « لا نكفر مسلماً أقر بالشهادتين ، وعمل بمقتضاهما وأدىٰ الفرائض ـ برأي أو معصية ـ إلاّ أن أقر بكلمة الكفر ، أو أنكر معلوماً من الدين بالضرورة ، أو كذب صريح القرآن ، أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال ، أو عملاً لا يحتمل تأويلاً غير الكفر »[٣٤] ، وهو ما يعني ضرورة الوقوف على الملابسات التاريخية الخاصة التي أفرزت المفاهيم السلفية وحددت مراميها ، وتجريدها من غلالة الثبات التي يكسوه بها مستعيروها .

---

(٣٣) معالم في الطريق ، ص ٩٦.

(٣٤) حسن البنا : « دعوتنا في طور جديد » في مجموعة رسائل الإمام الشهيد ، مرجع سابق في ص ٢٧١.

وهكـذا ، فـإن محـاولات البشـرى حـول المـواءمـة اللغـويـة بين (الرجعيـة) و(الراجعيـة) ، والخلط بين المعـاد والمستعـاد ، لا تقـوم على فكـريـة واضحـة تثبت مصداقيتها أو توضح تمايزاتها .

يقول قطب : « إن كلماتنا تظل عرائس من الشمع ، حتى إذا متنا في سبيلها ، دبت فيها الروح وكتبت لها الحياة »[٣٥].

هكذا تتجدل في الخطاب القطبي نبرته الأيديولوجيـة ، المسكونـة باختـزال ماضي الأسئلة وحاضرها في جواب أحادي ، عبر صيغة تستعير نسغ النبوءة وبشارة الآتي .

فهل تراه زيف العقل السياسي على ما يقترح عليه من غياب ، وبـه حاجـة إلى هذه النبرة تسبقه فيبني عليها، كما تحدث يوماً ميشيل فوكو: «كنت أود لو أمر خفية، وبـدل أن أبدأ الكلام لو غمرني الكلام ، وحملني إلى أبعـد من كل بـدء .. كنت أحب أن أراني وقد سبقني صوت بلا اسم ، كي يكفيني أن أعقب .. أن أتابع العبارة .. أقبع في حناياها ، كما لو أنها أومأت إلي خلسة واختفت.. »[٣٦].

---

(٣٥) سيد قطب، مرجع سابق ، ص ٤ .

(٣٦) Foucault, M. La volonte de savoir, Gallimard Paris. 1976, pp. 101 - 102.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

١ ـ د. أحمد خليفة وآخرون (تحرير) . اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٦.

٢ ـ أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو ـ البحث عن الاشتراكية ، دار الموقف العربي ، القاهرة ، ١٩٨٣.

٣ ـ د. أحمد عبد الرحيم مصطفى . تطور الفكر السياسي في مصر الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٧.

٤ ـ أحمد لطفي السيد : قصة حياتي ، كتاب الهلال ، القاهرة ، فبراير ١٩٦٢.

٥ ـ ابن تيمية : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، مطبعة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٣.

٦ ـ ابن عبد ربه . العقد الفريد ، الجزء الأول ، تحقيق محمد سعيد العريان ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٥٤.

٧ ـ أبو الحسن الندوي : مذكرات سائح في الشرق العربي ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٧٥.

٨ ـ أبو الريحان البيروني : مقدمة القانون المسعودي ـ مقتطفات آداب العلماء ، تونس ، ١٩٨٢.

٩ ـ أبو الأعلى المودودي : الحكومة الإسلامية ، تعريب أحمد إدريس ، دار المختار الإسلامي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٨٠.

١٠ ـ أبو الأعلىٰ المودودي : الخلافة والملك ، الطبعة الأولىٰ ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٨.

١١ ـ أبو الأعلىٰ المودودي : موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ، ترجمة محمد كاظم سباق ، طبعة بيروت ، ١٩٧٥.

١٢ ـ الطيب التزيني : حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث : دمشق ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٨٢.

١٣ ـ د. اسحاق موسى الحسيني : الأخوان المسلمون كبرىٰ الحركات الإسلامية في العالم العربي ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٥٥.

١٤ ـ أمير اسكندر : صراع اليمين واليسار في الثقافة المصرية ، دار ابن خلدون ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٨.

١٥ ـ أمير اسكندر : تناقضات في الفكر المعاصر ، بغداد ١٩٧٤.

١٦ ـ الياس مرقص : تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٤.

١٧ ـ أيفور بليياييف وافغيني بـريماكـوف : مصر في عهـد عبد النـاصر ، أشـرف على تعريبـه عبد الرحمن الخميسي، دار الطليعة، بيروت ، ١٩٧٩.
١٨ ـ أنيس صايغ : الفكرة العربية في مصر ، مطبعة غريب ، بيروت ، ١٩٥٩.
١٩ ـ د. جمال مجدي حسنين : ثورة يوليو ولعبة التوازن الطبقي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٨.
٢٠ ـ حسين محمد أحمد حمودة : أسرار حركة الضباط الأحرار والأخـوان المسلمون . الزهـراء للاعلام العربي ، القاهرة ، ١٩٨٥.
٢١ ـ حسن البنا : مذكرات الدعوة والدعاة ، الطبعة الثالثة ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٧٤.
٢٢ ـ حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (الجزء الشهيد حسن البنا ، طبعة دار الشهاب ، القاهرة .
٢٣ ـ حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العـربية الإسـلامية (الجـزء الأول) ، الطبعة الرابعة ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨١.
٢٤ ـ حسين مروة : دراسات نقدية ، بيروت ، ١٩٦٣.
٢٥ ـ خالد محمد خالد : الدولة في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٨١.
٢٦ ـ رفعت سيد أحمد : الدين والدولة والثورة ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٨٥.
٢٧ ـ د. ريتشارد ميتشل : الأخوان المسلمون ، ترجمة عبـد السلام رضـوان ، الطبعة الثـانية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٥.
٢٨ ـ زينب الغزالي : أيام من حياتي ، الطبعة السادسة ، دار الشروق القاهرة وبيروت ، ١٩٨٤.
٢٩ ـ د. زينب رضوان : النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢.
٣٠ ـ د. زكي نجيب محمود : شروق من الغرب ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧١.
٣١ ـ د. زكريا سليمان بيومي : الأخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحيـاة السياسيـة المصرية (١٩٢٨ ـ ١٩٤٨)، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٧٩.
٣٢ ـ سيد قطب : طفل من القرية (سيرة ذاتية)، لجنة النشر للجامعيين ، القاهرة ، ١٩٤٦.
٣٣ ـ سيد قطب : معالم في الطريق ، مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، رقم ١١ ، بدون تاريخ وبدون ذكر دار النشر .
٣٤ ـ سيد قطب : معركة الإسلام والرأسمالية ، دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، بدون ذكر تاريخ النشر .
٣٥ ـ سيد قطب : السلام العالمي والإسلام ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥١ .
٣٦ ـ سيد قطب : دراسات إسلامية ، مكتبة لجنة الشباب المسلم ، القاهرة ، ١٩٥٣.
٣٧ ـ سيد قطب : المستقبل لهذا الدين ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر .
٣٨ ـ سيد قطب : خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، الطبعة الشرعية الثامنة، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣.
٣٩ ـ سيد قطب : معركتنا مع اليهود ، الطبعة الأولى ، الدار السعودية للنشر ، ١٩٧٠.
٤٠ ـ سيد قطب : نحو مجتمع إسلامي ، بدون ذكر دار النشر أو تاريخه .
٤١ ـ سيد قطب : كيف نستوحي الإسلام ؟ من سلسلة « مختارات من الفكر الإسلامي المعاصر »، مكتبة الجديد ، بدون تاريخ .

٤٢ ـ ساطع الحصري : أبحاث مختارة في القومية العربية (١٩٢٣ ـ ١٩٦٣) ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.
٤٣ ـ سامي جوهر : الصامتون يتكلمون ـ عبد الناصر ومذبحة الأخوان ، الطبعة السابعة ، المكتب المصري الحديث ، الإسكندرية ، ١٩٧٦.
٤٤ ـ سعيد بنسعيد : دولة الخلافة ـ دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، ١٩٨٠.
٤٥ ـ شهدي عطية الشافعي : تطور الحركة الوطنية المصرية (١٨٨٢ ـ ١٩٥٦)، القاهرة، ١٩٥٧.
٤٦ ـ صلاح عيسى : مثقفون وعسكر ـ مراجعات وتجارب وشهادات عن حالة المثقفين في ظل حكم عبد الناصر والسادات ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٨٦ .
٤٧ ـ صلاح عيسى : الثورة العرابية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢.
٤٨ ـ طارق البشري : الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥ ـ ١٩٥٢) ، الطبعة الثانية ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣.
٤٩ ـ طارق البشري : الديموقراطية والناصرية ، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٥.
٥٠ ـ د. عاصم الدسوقي : مصر في الحرب العالمية الثانية ، القاهرة ، ١٩٧٥.
٥١ ـ د. عاصم الدسوقي : كبار ملاك الأراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري (١٩١٤ ـ ١٩٥٢)، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٧٥.
٥٢ ـ عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، القاهرة ، ١٩٥١ .
٥٣ ـ عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، مطبعة الكشاف ، بيروت ، بدون تاريخ .
٥٤ ـ عبد الله عوض الخباص : سيد قطب الأديب الناقد ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الأردن ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣.
٥٥ ـ عبد الهادي الخطيب : الدور السياسي لحركة الأخوان المسلمين في المجتمع المصري (١٩٣٦ ـ ١٩٥٢) ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٠.
٥٦ ـ د. عبد العظيم رمضان : الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
٥٧ ـ د. عبد العظيم رمضان : الأخوان المسلمون والتنظيم السري ، مؤسسة روز اليوسف ، القاهرة ، ١٩٨٢.
٥٨ ـ عطية الصيرفي : عسكرة الحياة العمالية والنقابية في مصر ، بدون ذكر دار النشر أو تاريخه .
٥٩ ـ د. عفاف لطفي السيد : تجربة مصر الليبرالية (١٩٢٢ ـ ١٩٣٦) ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة، ١٩٨١.
٦٠ ـ د. غالي شكري : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، دار الطليعة، بيروت ، ١٩٨١.
٦١ ـ د. فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٦.

٦٢ ـ فؤاد مطر : بصراحة عن عبد الناصر ـ حوار مع محمد حسنين هيكل ، الطبعة الثانية ، دار القضايا ، بيروت ، ١٩٧٥.
٦٣ ـ فكري أباظة: الضاحك الباكي، الكتاب الذهبي، مؤسسة روز اليوسف القاهرة، ١٩٥٥.
٦٤ ـ فهمي هويدي: القرآن والسلطان ـ هموم اسلامية معاصرة، دار الشرق بيروت، ١٩٨١.
٦٥ ـ فوزي جرجس: دراسات في تاريخ مصر السياسي، القاهرة، ١٩٥٨.
٦٦ ـ د. لبيب السعيد: في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٨٠.
٦٧ ـ د. لويس عوض: أقنعة الناصرية السبعة ـ مناقشة توفيق الحكيم ومحمد حسنين هيكل، دار القضايا، بيروت، ١٩٧٥.
٦٨ ـ د. مارلين نصر: التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سبتمبر ١٩٨١.
٦٩ ـ محمد إبراهيم الفيومي : قضايا في الاجتماع الإسلامي حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٧.
٧٠ ـ د. محمد أنيس : تطور المجتمع المصري من الاقطاع إلى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٥.
٧١ ـ د. محمد جابر الإنصاري : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ ـ ١٩٧٠) ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، وزارة الإعلام ، نوفمبر ١٩٨٠.
٧٢ ـ محمد توفيق بركات : سيد قطب : خلاصة حياته ـ منهجه في الحركة ـ النقد الموجه إليه ، دار الدعوة ، بيروت ، بدون ذكر تاريخ النشر .
٧٣ ـ محمد حسنين هيكل : أزمة المثقفين ، بيروت ، ١٩٦١.
٧٤ ـ د. محمد حسين هيكل : زينب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
٧٥ ـ د. محمد حسين هيكل : مذكرات في السياسة المصرية ، الجزء الأول ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٧.
٧٦ ـ محمد رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الإمام ، مطبعة المنار ، القاهرة ، الجزء الأول ، ١٩٣١.
٧٧ ـ الشيخ محمد عبده : تفسير سورة فاتحة الكتاب ، كتاب التحرير، دار التعاون ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٢ هـ.
٧٨ ـ الإمام محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدنية ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٦١ .
٧٩ ـ محمد أركون : الفكر العربي ، ترجمة د. عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢.
٨٠ ـ د. محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ـ دراسة تحليلية نقدية ، دار الطليعة ببيروت ، الطبعة الأولى أيار ١٩٨٢.
٨١ ـ محمد عمارة (تحقيق) : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ١٩٧٣.
٨٢ ـ محمود أمين العالم : « مصر عبد الناصر ـ مدى ما حققته ثورة عبد الناصر من تغيير في بنية المجتمع المصري » في ثورة ٢٣ يوليو ـ خمسة أبعاد أساسية ، الطبعة الأولى ، دار القدس ، بيروت ، ١٩٧٤ .

٨٣ ـ محمـود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكـر العـربي المعـاصـر ، دار الثقـافـة الجديدة ، القاهرة، ١٩٨٦.
٨٤ ـ الشيخ محمود شلتوت : من توجيهات الإسلام ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٥٧.
٨٥ ـ نبيـل عبد الفتـاح : المصحف والسيف ـ صراع الدين والدولة في مصـر مكتبة مـدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٤.
٨٦ ـ د. نبيـل السمالوطي : المنهـج الإسلامي في دراسـة المجتمع ـ دراسـة في علم الاجتماع الإسلامي ، تقديم عبد الله عبد العزيز المصلح ، دار الشروق ، جدة ، ١٩٨٠.
٨٧ ـ هنري عيروط : الفلاحون ، ترجمة محمد غلاب ، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية ، الطبعـة الثانية ، بدون تاريخ .
٨٨ ـ هربرت ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٣.
٨٩ ـ يوسف العظـم : رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب ـ حياته ومدرسته وآثاره ، الطبعة الأولى ، دار القلم، دمشق وبيروت، ١٩٨٠.
٩٠ ـ يسرى محمد سلامة : عبد الرحمن شكري شاعر الوجدان، القاهرة، ١٩٦١.

مراجع اجنبية

٩١ ـ Abdel - Malek, Anouar : La pensée politique contemporaine. Editions du Seuil, Paris, 1971.
٩٢ ـ Ahmed, J.M. : The intellectual origins of Egyptian nationalism, Oxford University Press, London, 1960.
٩٣ ـ Althusser, L. : Pour Marx, Maspero, Paris, 1965
٩٤ ـ Bakhtine, M. : Le marxisme et la philosophie du language - Essai d'application de la méthode sociologique. Les étitions de Miniut Paris, 1978.
٩٥ ـ Balandier, G.: Anthropologie politique, P.U.F. Paris, 1969.
٩٦ ـ Barthes , R.: Critique et verité, Le Seuil Paris 1966
٩٧ ـ Basharat Ali: «Muslims - The first Sociologists» in Islamic sociological society of Pakistan, Karachi 1976.
٩٨ ـ Berger, P.L. and Th. Luckman: The social construction of reality - A treatise in the sociology of knowledge, Anchor Books, N.Y. 1967.
٩٩ ـ Belsey, C.: Critical practice, London, 1980.

١٠٠ ـ Bourdieu, P.: Leçon sur la leçon Minuit, Paris, 1982.
١٠١ ـ Carré, O. et G. Michaud (présentation) : Les Frères Musulmans - Egypte et

Syrie (1928 - 1982), Collection archives (A), Editions Gallimard - Julliard, Paris, 1983 .

١٠٢ـ Carrè, O. Enseignement islamique et idéologie socialiste , dar al Mashrek, Beirut 1974.

١٠٣ـ Colombe, M.: M.: L'évolution de l'Egypte (1924 - 1950), Maison neuve Paris, 1951.

١٠٤ـ Dunne, J.H.: Religious and political trends in modern Egypt, Washington, 1950.

١٠٥ـ El - Ashram, M.A.: Nasser's idelogy and organization : A modernizing experment in Egypt (1952 - 1970). Graduate school of arts and science, New York University N.Y. 1972.

١٠٦ـ Eisentadt, S.: The political systems of empires, 2 nd ed. N.Y. 1983 .

١٠٧ـ Femia J.: «Hegemony and consciousness in the thought of Antonio Gramsci» in Political studies, Vol. 23 No.1 , 1975.

١٠٨ـ Foucault, M. : L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, 1969.

١٠٩ـ Gardet, L.: La cité musulmane - Vie sociale et politique, L. Paris 1961

١١٠ـ Gerth, H.H. and C. Wright Mills: from Max Weber - Essays in sociology, Macmillan, N.Y. 1946.

١١١ـ Goldmann, L.: Structures mentales et création Culturelle, Anthropos, Paris 1970.

١١٢ـ Goldman, L.: Sciences Hummaines et Philosophie, Gauthier, 1966.

١١٣ـ Harris, C.F.: Nationalism and revolution in Egypt - The role of The Muslim Brotherhood, Mouton and Co, 1964.

١١٤ـ Herper, M. and R. Israeli: Islam and Politics in the Modern Middle East, Croom Helm Limited, London, 1984.

١١٥ـ Hobbes, Th,: Le Leviathan, Sirey, Paris, 1974.

١١٦ـ Hourani, A. Arabic Thought in The Liberal age, Oxford University Press, 1970.

١١٧ـ Hussrel, E. : «The Idea of Phenomenology» in Aston and Makhnihian (eds), Readings in 20 th . century philosophy, Macmillan, London, 2nd ed, 1985.

١١٨ـ Jakobson, R. and M. Halle: Fundamentals of Language, The Hague and Mouton 1957.

١١٩ـ Kepel, G.: Le prophète et pharaon - Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine, Editions la Découverte, Paris, 1984.

١٢٠ـ Khadduri, M.: Political trends in the Arab World, London, 1972

١٢١ـ Kilito, A.: L'auteur et ses doubles - Essai sur la culture Arabe classique Ed. du Seuil, Paris, Mars 1985.

١٢٢ـ Kojève, A.: Inroduction à la lecture de Hegel, Ed, Queneau, Paris, 1947.

١٢٣ـ Lahbabi M. : Le personnalisme musulman, Paris, 1967

١٢٤ ـ Landau, J.M.: Parliaments and parties in Egypt, Praeger, N.Y. 1954.
١٢٥ ـ Laoust H.: Les schismes de L'Islam - Introduction à une étude de la réligion musul-mane, Paris, 1965.
١٢٦ ـ Macherey, P. and Eagleton: Criticism and Ideology, 1976.
١٢٧ ـ Macherey, P.: Pour une théorie de la production littéraire, Paris, 1966.
١٢٨ ـ Macintyre, H.: « Mistake about causality in social science» in Laslett and Runciman: Philosophy, politics and society, Oxford University Press, 1969.
١٢٩ ـ Matossian, M. : Ideologies of delayed industrialization, In : J.L. Finkle and R.W. Goble (eds .), Poltical development and social change, Wiley and sons Inc, N.Y. 1967.
١٣٠ ـ Nottingham, E.K.: Religion - A siciological view, Random house, N.Y. 1971 .
١٣١ ـ Piscatori, J.P.: Islam the political process, cambridge university press 1983.
١٣٢ ـ Rousseau C. : Le prince - Machiavel, Ed. Jatier, Paris, 1973.
١٣٣ ـ Safran, N.: Egypt in searh of political community, 1961.
١٣٤ ـ Weber, M.: The theory of social and economic organization, trans, by t. Parsons, A free press paper book N.Y. 3 rd ed. 1966 .
١٣٥ ـ Weber, M.: The sociology of religion, trans, by E. Fischoff, Methuen, London 1965.
١٣٦ ـ Widdowson P.P.Stgnat and P. Brooker: «History and Literary value in literature and history, Vol. 1 , 1979.
١٣٧ ـ Wittgenstein, L.: Philosophical investion, Macmillan, London, 1953.

مقالات وأبحاث

١٣٨ ـ أدونيس : « من المثقف العسكري إلى الفقيه العسكري » في مجلة (النهار العربي والدولي) ، ٧ ـ ١٣ تموز ١٩٨٠ ، بيروت، ص ٥.
١٣٩ ـ د. الطاهر أحمد مكي : « سيد قطب وثلاث رسائل لم تنشر من قبل » في مجلة (الهلال) ، أكتوبر ١٩٨٦ ، ص ١٢٣ ـ ١٢٦ .
١٤٠ ـ أنور الجندي : « جوهر الإسلام لا يقر التعصب أو الارهاب أو العنف » في : رأي الدين في أخوان الشيطان ، من مطبوعات المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ١٩.
١٤١ ـ أنيس منصور : « عبد الناصر ... المفترى عليه والمفتري علينا » في جريدة (أخبار اليوم)، ٢٨ فبراير ١٩٨٧ ، ص ٦.

١٤٢ ـ جوزيف مغيزل : « الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية » في مجلة (المستقبل العربي)، العدد ٢٦ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، أبريل ١٩٨١ ، ص ١٠٠ ـ ١٠١.
١٤٣ ـ حسن البنا : « الأخوان بين السياسة والدين » في مجلة (الأخوان المسلمون) ، ١٢ جمادى الثانية ١٣٥٧ هـ ، ص ٧.
١٤٤ ـ حسن البنا : « اننا على أتم استعداد لبذل ضحايا أخرى » في مجلة (الأخوان المسلمون) ، ٢١ ربيع الثاني ١٣٥٧ هـ ، ص ٣.
١٤٥ ـ حسن البنا : « رسالة التعاليم » في مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، ص ٢٧٩.
١٤٦ ـ حسن البنا : « الأخوان بين الدين والسياسة ـ أهو تدخل حزبي أم قيام بواجب إسلامي ؟ » في مجلة (النذير)، العدد العاشر ، ١٩٣٨ ، ص ٣ .
١٤٧ ـ حسن البنا : « دعوتنا في طور جديد » في مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ، ص ٢٧١ .
١٤٨ ـ د. حسن حفني : « أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة » ، من أبحاث المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة . ١٩٨٠.
١٤٩ ـ د. حسن حنفي : « الدين والتنمية في مصر » في مصر في ربع قرن (١٩٥٢ ـ ١٩٧٧)، تحرير سعد الدين إبراهيم وآخرون ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٩٦.
١٥٠ ـ رضا الزواري : « من العقيدة إلى السياسة ـ أو نشأة مجال الأمير ـ الملك في التاريخ العربي الإسلامي » في (المجلة التونسية للدراسات الفلسفة) العدد الثاني ، مارس ١٩٨٤ ، تونس، ص ٤٣.
١٥١ ـ د. سعد الدين إبراهيم : « المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر » في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة) ، من مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، أغسطس ١٩٨٥ ، ص ٤٨٩.
١٥٢ ـ د. سعد الدين إبراهيم : الهجرة الداخلية في مصر ـ دراسة نقدية ، المجلس الأعلىٰ لتنظيم الأسرة والسكان ، مسلسل رقم (٥) ، ١٩٨٢ ، ص ١٠.
١٥٣ ـ سيد قطب : « مقومات المجتمع المصري » في مجلة (الشئون الاجتماعية)، السنة الثانية ، العدد الثامن ، ١٩٤١ ، ص ٧٧.
١٥٤ ـ سيد قطب : « إلى استاذنا الدكتور أحمد أمين » في مجلة (الثقافة) ، العدد ٦٦٣ ، ١٩٥١ ، ص ٨.
١٥٥ ـ سيد قطب : « معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة » في مجلة (الأسبوع) ، السنة الأولىٰ ، العدد ٣٤ ، ١٨ يوليو ١٩٣٤ . ص ٢٢ .
١٥٦ ـ سيد قطب : « الصديقة بنت الصديق » في مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٥١ ، ١٩٤٤ ، ص ٩١.
١٥٧ ـ سيد قطب : « مشروع القانون الإسلامي رقم (١) لسنة ١٩٤٨ » مجلة (الفكر الجديد)، السنة الأولىٰ ، العدد الثاني ، يناير ١٩٤٨ .
١٥٨ ـ سيد قطب : « إلى الاستاذ توفيق الحكيم (١) » في مجلة (الرسالة)، المجلد الأول ، السنة ١٧ ، العدد ٨٢٧ ، ١٩٤٩ ، ص ٨٢٤.

١٥٩ ـ سيد قطب : « إلى الاستاذ توفيق الحكيم (٢) في مجلة (الرسالة)، المجلد الأول ، السنة ١٧ ، العدد ٨٢٨ ، ص ٨٥٤ .

١٦٠ ـ سيد قطب : « عدونا الأول: الرجل الأبيض » في مجلة (الرسالة) ، العدد ١٠٠٩ ، ٣ نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ١٢١٨.

١٦١ ـ سيد قطب : « في الأدب والحياة » في مجلة (الكاتب) ، الجزء الرابع ، المجلد العاشر ، السنة السادسة ، ابريل ١٩٥١ ، ص ٣٨٩.

١٦٢ ـ سيد قطب . « نقطة البدء » في مجلة (الرسالة) ، السنة ٢٠ ، العدد ٩٩٥ ، ١٩٥٢ ، ص ٨٢٧.

١٦٣ ـ سيد قطب . « نار .. ودم » في مجلة (الرسالة) ، العدد ١٩٦٨ ، ١٩٥٢ ، ص ٧٠.

١٦٤ ـ سيد قطب : « رأي الأخوان ورأي الإسلام » في جريدة (المصري) ، أول يناير ١٩٥٢ ، ص ٥.

١٦٥ ـ سيد قطب : « إذا لم تكن ثورة فحاكموا محمد نجيب » في مجلة (روز اليوسف) ، ٨ اغسطس ١٩٥٢ ، العدد ١٢٦٢ ، ص ١٠.

١٦٦ ـ سيد قطب. « نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر للدكتور طه حسين » في (صحيفة دار العلوم) ، السنة الخامسة ، ابريل ١٩٣٩ ، العدد الرابع ، ص ٧.

١٦٧ ـ صلاح الدين الجورشي . « الأبعاد الثلاثة لمأساة سيد قطب » في مجلة (21 .15) التونسية (مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي) ، العدد السادس ، نوفمبر ١٩٨٣ ، ص ٥ ـ ٥١.

١٦٨ ـ عادل ظاهر : « الفلسفة والأيديولوجيا » في مجلة (مواقف) ، العدد ٤٥ ، شتاء ١٩٨٣ ، المشرق للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ص ٨٣ .

١٦٩ ـ د. عبد المنعم تليمة : « عرض كتاب (التراث والتجديد) لحسن حنفي . في مجلة (فصول) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، العدد الأول ، اكتوبر ١٩٨٠ ، ص ٢٣٤ ـ ٢٤٠.

١٧٠ ـ عبد الله المشد . « الإسلام يدعو إلى السلام ويمقت الإرهاب »، في رأي الدين في إخوان الشيطان ، مرجع سابق ، ص ١٥.

١٧١ ـ عبد العزيز سيد الأهل : « ويل لاقماع القول » في رأي الدين في أخوان الشيطان ، مرجع سابق ، ص ٥.

١٧٢ ـ علال الفاسي : « سيد قطب الداعية الإسلامي الكبير » في جريدة (العلم) المغربية ، العدد ٥٩٥٨ ، ٢ سبتمبر ١٩٦٦ ، ص ٥.

١٧٣ ـ علي شلش : « أنور المعداوي في رسائل معاصريه » في مجلة (الكاتب) اغسطس ١٩٧٥ ، العدد ١٩٧٣ ، ص ٢٩.

١٧٤ ـ د. علي الدين هلال : « تطور الأيديولوجية الرسمية في مصر ـ الديمقراطية والاشتراكية » في مجلة (الفكر العربي)، السنة الأولى، العددان الرابع والخامس، نوفمبر ١٩٧٨، ص ٢٩.

١٧٥ ـ د. عمرو محيي الدين : « اشتراكية الدولة والنمو الاقتصادي » في مجلة (الفكر العربي)، المرجع السابق ، ص ٤٠ ـ ٦٦.

١٧٦ ـ د. علـي ليلة : « سياسات التنمية في العالم الثالث ـ المحددات الأسـاسية » في الكتـاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد الرابع ، دار المعارف ، القاهرة ، ابريل ١٩٨٣ ، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
١٧٧ ـ فهمي هويدي : « صفقة مستحيلة » في جريدة (الأهرام) ، ١١ نوفمبر ١٩٨٦ ، ص ٧.
١٧٨ ـ كمال عبد اللطيف : « التمدن والتقدم ـ عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهـطاوي » في (المجلة التونسية للدراسات الفلسفية) ، العدد الخامس ، مارس ١٩٨٦ ، تونس ، ص ٢٠ .
١٧٩ ـ د. محمد حافظ دياب : « عرض كتاب (نهضة مصر) لأنور عبد الملك الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد السادس ، ابريل ١٩٨٤ ، دار المعارف القاهرة ، ص ٤٣١ ـ ٤٤٣.
١٨٠ ـ د. محمد علي محمد : « أسس علم الاجتماع وقضاياه من منظور قـرآني إسلامي » في : مجالات علم الاجتماع المعاصر ـ أسس نظرية ودراسات واقعية ، دار المعرفة الجـامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٢.
١٨١ ـ محمـد فرج : « أزمـة الأنتماء في مصـر » في مجلة (موقف) ، العـدد الثاني ، مـارس ١٩٨٤ ، القاهرة ، ص ٩.
١٨٢ ـ د. محمد عابد الجابري : « الفقه والعقل والسياسة » في مجلة (الفكر العربي المعاصر) ، العدد ٢٤ ، مركز الانماء العربي ، بيروت ، شباط ١٩٨٢ ، ص ١٩.
١٨٣ ـ محمد محمد السباعي : « احذروا أخوان الشياطين » في رأي الدين في آخوان الشيطان ، مرجع سابق ، ص ١٧.
١٨٤ ـ محمود الهجرسي : « الطغمة الباغية عدوان تحت ستار الدين » في المرجع السابق ، ص ١١ .
١٨٥ ـ د. مصطفىٰ الخشاب : « علم الاجتماع الإسلامي » في مجلة كلية الآداب ، جامعة أم درمان الإسلامية ، الخرطوم ، العدد الأول ، ١٩٧٧.

وثـائق

١٨٦ ـ ميثاق العمل الوطني .
١٨٧ ـ فلسفة الثورة .
١٨٨ ـ خطب وأحاديث الرئيس جمال عبد الناصر ، الأجزاء من الأول إلى الخامس ، وزارة الإرشاد القومي ، مصلحة الاستعلامات ، القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر .
١٨٩ ـ قانون الغاء المحاكم الشرعية رقم ٤٦١ لسنة ١٩٥٥ ، وزارة العدل ، النشرة التشريعية ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ . .
١٩٠ ـ قانون الغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ ومذكرته التفسيرية ، وزارة العدل ، النشرة التشريعية ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
١٩١ ـ قانون الأحوال الشخصية رقم ٦٢٨ لسنـة ١٩٥٥ ومذكـرته التفسيـرية ، وزارة العـدل ، النشرة التشريعية ، المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
١٩٢ ـ قانون إعادة تنظيم الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ ومذكرتـه الإيضاحيـة ، مضبطة مجلس الأمة ، دور الانعقاد العادي الثالث لمجلس الأمة ، المجلد الرابع ، الجلسة ٢٨ بتاريخ ٢٢ يونيو ١٩٦١ ، الباب الأول (المواد من ٤ ـ ٧) ، والباب الرابع (المواد من ٣٣ ـ ٨٢).

١٩٣ ـ الدستور المؤقت لعام ١٩٥٦ .
١٩٤ ـ الدستور المؤقت للجمهورية العربية المتحدة لعام ١٩٥٨ .
١٩٥ ـ ملف سيد قطب ، قسم المحفوظات ، إدارة القيد والحفظ ، وزارة التربية والتعليم ، رقم د. ١٢ ـ ٢١ /٥ .
١٩٦ ـ بيان السيد كمال الدين حسين امام مجلس الأمة عن التربية والتعليم خلال خمس سنوات (١٩٥٢ ـ ١٩٥٧)، من منشورات وزارة التربية والتعليم ، إدارة الشئون العامة . أغسطس ١٩٥٧ .
١٩٧ ـ بيان من المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
١٩٨ ـ وثائق عبد الناصر (١٩٦٩ ـ ١٩٧٠) ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٧٢.

دوريات

١٩٩ ـ جريدة (العلم) المغربية ، سبتمبر ١٩٦٦.
٢٠٠ ـ جريدة (أخبار اليوم) ، فبراير ١٩٨٧ .
٢٠١ ـ مجلة (الفكر العربي المعاصر)، شباط ١٩٨٣ .
٢٠٢ ـ مجلة (فصول) ، اكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر ١٩٨٠ ، وابريل ، مايو ، يونية ١٩٨٤ .
٢٠٣ ـ مجلة كلية الآداب ، جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٧٨.
٢٠٤ ـ مجلة (الشئون الاجتماعية) ١٩٤١ ، ١٩٤٤.
٢٠٥ ـ مجلة (الفكر العربي) ، نوفمبر ١٩٧٨ .
٢٠٦ ـ الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، ابريل ١٩٨٣ ، ابريل ١٩٨٤ .
٢٠٧ ـ مجلة (موقف)، مارس ١٩٨٤ .
٢٠٨ ـ المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، مارس ١٩٨٤ ، ومارس ١٩٨٦ .
٢٠٩ ـ مجلة (المستقبل العربي) ، العدد ٢٦ .
٢١٠ ـ جريدة (الأخوان المسلمون)، ربيع الثاني ، وجمادى الثانية ١٣٥٧ هـ.
٢١١ ـ مجلة (الثقافة) ، ١٩٥١ .
٢١٢ ـ مجلة (الرسالة)، ١٩٣٨ ، ١٩٤٤ ، ١٩٤٩ ، ١٩٥٢.
٢١٣ ـ جريدة (الأهرام)، نوفمبر ١٩٣٥ ، ونوفمبر ١٩٨٦ .
٢١٤ ـ مجلة (الأسبوع) ، يوليو ١٩٣٤ .
٢١٥ ـ مجلة (الفكر الجديد)، يناير ١٩٤٨ .
٢١٦ ـ مجلة (الهلال)، أكتوبر ١٩٨٦.
٢١٧ ـ مجلة (الكاتب) ، ١٩٥١ ، ١٩٧٥.
٢١٨ ـ جريدة (المصري) ، يناير ١٩٥٢.
٢١٩ ـ مجلة (الدعوة) ، مارس ١٩٥٢.

٢٢٠ ـ مجلة (روزاليوسف)، أغسطس ١٩٥٢.
٢٢١ ـ جريدة (الشعب) ، نوفمبر ١٩٨٦.
٢٢٢ ـ صحيفة دار العلوم ، ابريل ١٩٣٩ .
٢٢٣ ـ مجلة (15 .21) التونسية ، نوفمبر ١٩٨٣.
٢٢٤ ـ مجلة (النهار العربي والدولي)، تموز ١٩٨٠ .
٢٢٥ ـ مجلة (مواقف)، شتاء ١٩٨٣.
٢٢٦ ـ مجلة (النذير) ، ١٩٣٨.

نـــدوات

٢٢٧ ـ ندوة إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ٢٦ ـ ٢٨ فبراير ١٩٨٣ .
٢٢٨ ـ ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المملكة العربية السعودية ، الرياض ، فبراير ١٩٨٧.
٢٢٩ ـ ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، القاهرة ، ٢٤ ـ ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤.
٢٣٠ ـ ندوة الصحوة الإسلامية ، جامعة الأمم المتحدة ، تونس، ٢٩ ـ ٣٠ أكتوبر ١٩٨٤.
٢٣١ ـ ندوة مفاهيم التنمية في مصر ـ تحليل للأيديولوجيا وتقييم للسياسات ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٧ ـ ١٨ ديسمبر ١٩٨٠ .
٢٣٢ ـ ندوة (المثقفون العرب) ، الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع اتحاد المحامين العرب ومنتدى الفكر العربي ، القاهرة ، ٢٨ ـ ٣١ مارس ١٩٨٧ .

ببليوجرافيا سيد قطب

لا نظن مفكراً في عصرنا أثار جدلاً فائضاً حوله مثل سيد قطب . إن خطابه - بمقولاته ورموزه ومفاهيمه - يطرح مشكلات ، ويغذي جهداً نقدياً لا يتوقف في الكشف عن دلالاته ومراميه .

وبقدر ما يظل هذا الخطاب دليلاً وسنداً لتوجهات بعينها في الفكر والحركات الإسلامية المعاصرة ، فإن الكتابات حوله - تحليلاً وشرحاً وتفسيراً - لا تنتهي . قد تتشابه هذه الكتابات أو تتعارض ، وقد تتفق أو تختلف ، لكنها تمثل في النهاية جهداً ينطوي على التنوع والغنى ، مثلما ينطوي على التضارب والتعارض والتناقض .

وربما لهذا السبب ، زخرت المكتبة (الإسلامية) منذ الخمسينات بمؤلفات الرجل ، فطبعت عشرات المرات ، وترجم بعضها إلى اللغات الانجليزية والفرنسية والأوردية والألمانية والسواحيلية ، وكتب عنها وعن صاحبها كم كبير من الدراسات والأبحاث والمقالات ، بل والقصائد ، وشملت رسائل جامعية ، ومؤلفات مطبوعة ، ومقالات تنوف على الثلاثمائة .

فحتى الآن ، قدمت سبع رسائل جامعية عنه ، هي بالترتيب .

١ - Fadlallah, M.: La pensée politique et religieuse de Sayyid Qotb. Thèse, Sorbonne. Paris. 1974.

٢ - صلاح محمود علي شحاته : العلاقة المجازية في كتاب (في ظلال القرآن)، رسالة دكتوراه لم تنشر ، كلية اللغة العربية ، جامعة الأزهر ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

٣ - Fayyad, Samira: Sayyid Qutb - His thought and Literature. Thesis submitted for the degree of doctor of philosophy, Faculty of arts, University of Manchester.

٤ - اسماعيل الحاج أمين حاج محمد : سيد قطب ومنهجه في التفسير ، رسالة ماجستير لم تنشر ، كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٥ - صلاح عبد الفتاح : سيد قطب والتصوير الفني في القرآن ، رسالة ماجستير ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، المملكة العربية السعودية ، الرياض ، ١٩٧٩ .

٦ - عبد الباقي محمد حسين : سيد قطب - حياته وأدبه ، كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٠ .

٧ - عبدالله عوض عبد الله الخباص : سيد قطب الأديب الناقد ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب ، قسم اللغة العربية ، الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٨٢.

وقد شملت الكتابة عنه كذلك عديداً من المؤلفات المطبوعة ، منها :

١ ـ محمد علي قطب : سيد قطب أو ثورة الفكر الإسلامي ، الطبعة الأولىٰ (بيروت ، ١٣٨٦ هـ) ، الطبعة الثانية (بيروت ، دار الحديث ، ١٣٩٥ هـ) ، الطبعة الثالثة (القاهرة ، دار المختار الإسلامي ، بها إضافات وعنوانها : سيد قطب الشهيد الأعزل).

٢ ـ إبراهيم بن عبد الرحمن البليهي : سيد قطب وتراثه الأدبي والفكري ، مطابع الرياض ، ١٣٩١ هـ.

٣ ـ العشماوي أحمد سليمان: العالم الرباني الشهيد سيد قطب ، بدون ذكر دار النشر ، ١٩٦٩ .

٤ ـ جماعة أصدقاء الشهيد سيد قطب : الشهيد سيد قطب ، بدون ذكر تاريخ ودار النشر .

٥ ـ صلاح عبد الفتاح الخالدي : سيد قطب الشهيد الحي ، المملكة الأردنية الهاشمية ، عمان ، مكتبة الأقصى ، ١٩٨١ .

٦ ـ محمد توفيق بركات : سيد قطب : خلاصة حياته ـ منهجه في الحركة ـ النقد الموجه إليه ، دار الدعوة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٧ ـ مهدي فضل الله : مع سيد قطب في فكره السياسي والديني ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٨ . (ترجمة للرسالة الجامعية المذكورة سابقاً).

٨ ـ من منشورات الأخوان : لماذا أعدم سيد قطب وإخوانه ؟، بدون ذكر تاريخ ودار النشر .

٩ ـ يوسف العظم : رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب : حياته ومدرسته وآثاره ، دار القلم ، دمشق وبيروت ، ١٩٨٠.

١٠ ـ عبد الله عوض الخباص . سيد قطب الأديب الناقد ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الأردن ، ١٩٨٣ (انظر الرسالة الجامعية المذكورة سابقاً).

١١ ـ عبد الباقي محمد حسين : سيد قطب ـ حياته وأدبه ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، ١٩٨٦ (انظر الرسالة الجامعية المذكورة سابقاً).

١٢ ـ صلاح عبد الفتاح الخالدي : أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب ، الطبعة الأولىٰ (دار المنارة للنشر والتوزيع ، جدة)، الطبعة الثانية (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، ١٩٨٦).

هذا عدا مئات المقالات والأبحاث التي نشرت في الدوريات المصرية والعربية وفي بعض من بلدان العالم الإسلامي .

ويمكن القول أن هذه الببليوجرافيا تسعى إلى أن تصل القارىء والباحث بأعمال سيد قطب ، وذلك في الفترة من عام ١٩٢٥ ، وهو تاريخ بدء نشره أول قصيدة له بمجلة (البلاغ الأسبوعي) حتى عام ١٩٦٤ ، حيث تم ترتيبها حسب تاريخ نشرها .

ولسنا هنا بحاجة لأن نؤكد أهمية مثل هذا العمل في التخفيف من مشقة الدارس لسيد قطب ، بما يوفره من وقت وجهد ، ويضع أمامه صورة لمجمل أعماله ، ويضفي قدراً من الثقة على النتائج التي يتوصل إليها ، وهو يتعامل مع مادة بحثه التي أتيح أحصاؤها وتمحيصها سلفاً ، وكذلك في فتح السبيل امامه لاستقصاء ظواهر ، أو طرح اسئلة ، أو الكشف عن موضوعات بحاجة إلى البحث .

ويزيد من هذه الأهمية ، تعرض أعمال سيد قطب للخلط والتشويه ، فيما جمعته بعض دور النشر من أبحاثه ومقالاته ، هي في أصلها مقتطعة من كتبه المنشورة ، أو من مقالاته ، ناهينا عن مقالات اجتزئت ونشرت في عدد من المجلات . مثل (حضارة الإسلام) الدمشقية ، و(الدعوة)

المصرية ، و(الكفاح الإسلامي) الأردنيـة ، و(المجتمع) اللبنـانية ، و(الشهـاب) اللبنانيـة ، و(المجتمع) الكويتية ، تحت عناوين جديدة ، وإن أشار البعض منها إلى أصلها ، بل وصل الأمر بجـريدة (المسلمـون) التي تصدر في لنـدن إلى كتابـة سلسلة من المقالات عنـوانهـا « لمـاذا أعدموني؟ » ، قدمتها عام ١٩٨٥ باعتبارها « الشهادة التي كتبها المرحوم سيد قطب بخط يده قبل إعدامه » ، وقامت الشركة السعودية للأبحاث والتسويق بطبعها بعد ذلك .

هذا ويشمل (تراث) سيد قطب : ٢٤ كتاباً ، وديواناً واحداً ، و١١٠ قصيدة ، وثلاث قصص للأطفال ، و٤ صور قصصية، وكتاباً يحوي خواطر له ألفه مع أخوتـه، وروايتان ، وسيـرة ذاتية ، و٤٨٧ مقالة، بالإضافة إلى مقدمات كتبها لعدد من المؤلفات .

ويسترعي الانتباه في هذا الصدد ، أن الفترة ما بين عامي ١٩٤٥ ـ ١٩٤٨ تمثل قمة العطاء لديه، حيث صدرت له أثناءها أعمال كثيرة .

وتنقسم الإصدارات التي تغطيها هذه الببليـوغرافيـا إلى : مؤلفـات مطبـوعة ، وقصـائد ، وقصص ، ومقدمات ، ومقالات .

ورغم ذلك ، لا تدعي هذه الببليوجرافيا أنها قدمت كل الأعمال التي نشرها سيد قطب ، إذ ثم دوريات كتب فيها ولم تنشر اسمه ، وأخرىٰ مفقودة بسبب ما أقدمت عليه السلطات من نزع مؤلفاته أيام سجنه من المكتبات العامة وإتلافها . ولابد لنا أن نعترف بفضل السابقين في الميـدان الذي شاء ثبتنا هذا أن يسير على امتداده ، فلقد انتفعنا حقاً بالجهد المقدر الذي بذله الباحث الأردني عبد الله عوض الخباص ، حيث أورد في نهاية كتابه (سيد قطب الأديب الناقد) قائمة ببليوجرافية لما كتبه سيد قطب ، وما كتبه غيره عنه ، وتقع في ٨٦ صفحة ، وتضم ٣١٤ مادة ، وكذلك ما قدمه عبد الباقي محمد حسين في نهاية كتابه (سيد قطب ـ حياته وأدبه) من عرض لأعماله، وتقع في ٤٣ صفحة ، وتضم قرابة ٤٠٠ مادة .

وقد حدا بنا عدم اكتمال البيانات الببليوجـرافية في هـاتين القائمتين ،الرجـوع الى المواد بصورة مباشرة لتحقيق معلوماتها أو استكمال نقصها ، حيث لوحظ ـ على سبيل المثال ـ إغفالهما ذكر بعض المقالات التي قدمها في مجلة (اللواء الجديد) .

وبمناسبة الحديث عن تعرض أعمال سيد قطب للخلط والتشويه ، يجدر القول هنا أن بعضاً منها قد أجتزىء من كتبه المنشورة أو من مقالاته في الصحف والمجلات ، وطبعت لهدف تجاري ، وخلت من ذكر تاريخ النشر أو مكانه ، أو من كليهما معاً . ويمكن الاشارة الى ما وقعت عليه العين من هذه الاعمال كالتالي :

١ ـ سيناء بين أطماع الاستعماريين والصهيونيين ، بالإشتراك مع حسن البنا وكـامل الشـريف ، الطبعة الاولى (من رسائل الإخوان المسلمين ، ١٩٦٧ ، بدون ذكر دار النشـر) ، الطبعة الثانية (دار الإسلام ، سلسلة نحو وعي إسـلامي رقم ١٧ ، مطابـع المختار الإسـلامي ، ١٩٧٨) . وقد قدم لسيد قطب في هذا الكتاب مقالة (الى النائمين في العالم الإسلامي) ، الذي ضمه كتابه (دراسات إسلامية) ، ص ١١٣ ـ ١١٨ ، وكان قد نشـره على صفحات مجلة (الرسالة)قبلا ، العدد ٩٩٣ ، عام ١٩٥٢ .

٢ ـ الجهـاد في سبيل الله ، بـالاشتراك مـع حسن البنا وأبي الاعلى المـودودي ، الطبعة الاولى (بيروت ، الاتحاد الاسلامي للمنظمات الطلابية ، ١٩٦٩) ، الطبعة الثانية (القاهرة ، دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع ، سلسلة صـوت الحق رقم ٨ ، من منشورات الجمـاعة

الاسلامية بجامعة القاهرة ، ١٩٧٧) . وقد قدم لسيد قطب في هـذا الكتيب فصلا عنـوانه (الجهاد في سبيل الله) ، سبق نشره في كتابه (معالم في الطريق) مع بعض الإضافات .

٣ ـ نحو مجتمع إسلامي ، الطبعة الاولى (عمان ، مكتبة الاقصى ، ١٩٦٩) ، وقد قدمت له دار الشروق بعد ذلك عدة طبعات .

٤ ـ إسلام أو لا إسلام ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

٥ ـ الى المتثاقلين عن الجهاد ، بدون ذكر مكان النشر ، ١٩٧٠ ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

٦ ـ معركتنا مع اليهود ، الطبعة الاولى (جدة ، الدار السعودية للنشر ، ١٩٧٠) ، الطبعة الثانية (القاهرة وبيروت ، دار الشروق ، ١٩٧٨) . وقد قدم لهذا الكتاب زين العابدين الركابي ، وذكر أنه مجموعة مقالات كتبها سيد قطب في مناسبات مختلفة .

٧ ـ طريق الدعوة في ظلال القرآن (جزءان) ، جمع وإعداد أحمد فايز ، الطبعـة الاولى (الجزء الاول ، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧١) ، الجـزء الثاني (الطبعـة الاولى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٧) ـ والجزآن مقتطعان من (في ظلال القرآن) .

٨ ـ فقه الدعوة ، إختيار وجمع وتقديم أحمد حسين ، الطبعة الاولى (مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٠) ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

٩ ـ أفراح الروح ، الطبعة الاولى (الدار العلمية ، بيروت ، ١٩٧١) ، يعود الى مقال نشره سيد قـطب في مجلة (الكتـاب) ، السنـة السـادسـة ، الجـزء الرابـع المجلد العـاشـر ، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٢ ، وهو بعنوان (في الادب والحياة) ، ضمنه مقتطفات من رسائل بعث بها الى أصدقائه وذويه أيام ابتعاثه في الولايات المتحدة .

١٠ ـ تفسير آيات الربا ، دار البحوث العلميـة ، دون ذكر تـاريخ النشـر ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

١١ ـ تفسير سورة الشورى ، دار العربية للطباعة والنشر والتـوزيع . بيـروت ، دون ذكر تـاريخ النشر ، وطبع ثانية في الدار السعودية للنشر دون ذكر تـاريخ النشـر وطبع ثـالثة في دار الشروق بالقاهرة وبيروت دون ذكر تاريخ النشر كذلك ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

١٢ ـ رسالة الصلاة ، بدون ذكر مكان أو تاريخ النشر ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

١٣ ـ قصة الدعوة ، بدون ذكر مكان أو تاريخ النشر ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

١٤ ـ في التاريخ ـ فكرة ومنهاج ، الطبعة الاولى (دار الشروق ، القـاهرة وبيـروت ، ١٩٧٤) ، الطبعة الثانية (دار الشروق ، ١٩٧٨) ، وقد طبعته الدار بعد ذلك طبعات أخرى . والكتاب يحتوي مقالات ست سبق لسيد قطب نشرها على صفحـات مجلة (المسلمون) ، وقـدمته الدار بدون الاشارة لذلك .

١٥ ـ لحن الكفاح (مجموعة شعرية) ، بالاشتراك مع هاشم الرفاعي ، عمان ، بدون ذكر تاريـخ ودار النشر .

١٦ ـ نقد مستقبل الثقافة في مصر . الدار السعوديـة للنشر والتـوزيع ، جـدة ١٩٦٩ ، والكتاب يحوي البحث الذي قدمه سيد قطب في (صحيفة دار العلوم) عام ١٩٣٩ ،رداً على كتاب طه حسين (مستقبل الثقافة في مصر) الذي أصدره عام ١٩٣٨ .

١٧ ـ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، القسم الثاني : المقومات ، صدر عن دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ١٩٨٦ .

١٨ ـ اليوم الآخر في ظلال القرآن ، جمع وإعداد أحمد فائز ، طبع عدة طبعات منها الطبعة الرابعة عام ١٩٧٨ ودون ذكر مكان أو دار النشر ، مقتطع من (في ظلال القرآن) .

١٩ ـ مهمة الشاعر في الحياة ، دار الشرق ، القاهرة وبيروت ، والكتاب عبارة عن نص محاضرة ألقاها سيد قطب وهو طالب بالسنة النهائية بدار العلوم عام ١٩٣٢ ، ثم طبعت في كتيب يحمل نفس العنوان في العام ذاته .

٢٠ ـ كيف نستوحي الإسلام ، مكتبة الجديد ، سلسلة « مختارات من الفكر الإسلامي المعاصر » ، بدون ذكر تاريخ النشر .

٢١ ـ نحو مجتمع إسلامي ، بدون ذكر تاريخ او دار النشر .

٢٢ ـ أميركا من الداخل بمنظار سيد قطب ، جمع وإعداد د . صلاح عبد الفتاح الخالدي ، الطبعة الأولى (دار المنار للنشر والتوزيع ، جدة) ،الطبعة الثانية (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، ١٩٨٦) . والكتاب عبارة عن عرض وتقديم لبعض من المقالات التي كتبها سيد قطب أيام ابتعاثه في الولايات المتحدة ، وكان يزمع أثر عودته طبعها في كتاب بعنوان (اميركا التي رأيت) .

وثم عدد من المؤلفات ، أعلن عنها سيد قطب ، ولم تصدر، وتبلغ قرابة نيف وثلاثين مؤلفاً ، هي :

١ ـ أساليب العرض الفني في القرآن .

٢ ـ أصداء الزمن (ديوان) ، ذكره سيد قطب في ذيل قصائده : (خطا الزمن الوثاب) التي نشرت في (صحيفة دار العلوم) بتاريخ أكتوبر ١٩٢٧ ، و (عبادة جديدة) التي نشرت في مجلة (الرسالة) بتاريخ أول نوفمبر ١٩٢٧ ، و(وحي جديد) التي نشرت في نفس المجلة بتاريخ ٢٢ نوفمبر من العام ذاته .

٣ ـ امريكا التي رأيت ، نشر مقالات على صفحات مجلة (الرسالة) عام ١٩٥١ .

٤ ـ أوليات في هذا الدين ، أشار إليه سيد قطب في الصفحة الأخيرة من كتابه (النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه).

٥ ـ تصويبات في الفكر الديني المعاصر ، أشار إليه في مؤلفه (في ظلال القرآن) المجلد الرابع ، ص ٥٥٦ ـ ٥٦٠ .

٦ ـ حلم الفجر (ديوان)، نشر قصيدة بهذا العنوان في مجلة (الرسالة) العدد ٥٨٨ ، اكتوبر ١٩٤٤ ، ص ٩١٧ .

٧ ـ مقومات التصور الإسلامي ، كاستكمال القسم الأول من كتابه المطبوع (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته) ، وقد أصدرت دار الشروق عام ١٩٨٦ كتاباً بنفس العنوان .

٨ ـ الشريف الرضي ، أشار إليه على الغلاف الأخير لكتابه (كتب وشخصيات) طبعة دار الكتب العربية ، بيروت ، ١٩٦١ .

٩ ـ شعراء الشباب ، أشار إليه على صفحات مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٧ ، ١٩٤٦ ، ص ٧٠٧.

١٠ ـ الشعر المعاصر ، أشار إليه على صفحات مجلة (الرسالة)، العدد ٦٩٨ ، ١٩٤٦ ، ص ١٢٧٩ .

١١ ـ الصور والظلال في الشعر العربي ، أشار إليه على صفحات مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٤ ، ١٩٤٦ ، ص ١٤٥٨ .

١٢ ـ عرابي المفترى عليه ، أشار إليه على الغلاف الأخير لكتابه (كتب وشخصيات) ، طبعة دار الكتب العربية ، بيروت ، ١٩٦١ .

١٣ ـ في ظلال السيرة ، أشار إليه في مؤلفه (في ظلال القرآن) ، المجلد الرابع ، ص ٣٤١ .

١٤ ـ في موكب الإيمان ، أشار إليه في الصفحة الأخيرة من كتابه (النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه) ، دار الفكر العربي ، القاهرة، ١٩٤٨

١٥ ـ قافلة الرقيق (ديوان) ، نشر قصيدة بهذا العنوان في مجلة (الكتاب) الجزء الثامن ، المجلد الثاني ، ١٩٤٦ ، ص ٢٩٠.

١٦ ـ القصة الحديثة ، أشار إليه على صفحات مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٧ ، ١٩٤٦ ، ص ٧٠٧.

١٧ ـ القصة بين التوراة والقرآن .

١٨ ـ القصة في الأدب العربي ، أشار إليه على الغلاف الأخير لكتابه (كتب وشخصيات). طبعة دار الكتب العربية ، بيروت ، ١٩٦١ .

١٩ ـ القطط الضالة ، أشار إلى هذه القصة على غلاف (كتب وشخصيات) المرجع السابق .

٢٠ ـ الكأس المسمومة (ديوان) ، نشر قصيدة بهذا العنوان في مجلة "الرسالة). العدد ٥٢٩ ، أغسطس ١٩٤٣ ، ص ٦٦٩.

٢١ ـ لحظات مع الخالدين ، أشار إليه أبو الحسن الندوي في كتاب (مذكرات سائح في الشرق العربي) ، ص ١٥٣.

٢٢ ـ المدارس الأدبية المعاصرة ، أعلن عنه في مقاله (خواطر متساوقة) بمجلة الرسالة ، السنة ١٢ ، العدد ٥٩٧ ، ١٩٤٤ ، ص ١٠٨٠

٢٣ ـ المذاهب الأدبية المعاصرة ، أشار إليه على الغلاف الأخير لكتابه (كتب وشخصيات) ، مرجع سابق .

٢٤ ـ المراهقة ـ أخطارها وعلاجها ، أشار إليه في مقالة (بين التدريس والصحافة) ، مجلة (الأسبوع)، ١٩٣٤، العدد ٢٦ ، ص ١٤.

٢٥ ـ من أعماق الوادي ، أشار إلى هذه القصة على الغلاف الأخير لكتابه (كتب وشخصيات)، مرجع سابق .

٢٦ ـ المنطق الوجداني في القرآن .

٢٧ ـ نحو مجتمع إسلامي ، نشر على صفحات مجلة (المسلمون) في مطلع الخمسينات عدة مقالات بهذا العنوان ، جمعتها مكتبة الأقصى ونشرتها بعد ذلك .

٢٨ ـ النقد في الأدب العربي ، أشار إليه على الغلاف الأخير لكتابه (كتب وشخصيات) ، مرجع سابق .

٢٩ ـ النماذج الإنسانية في القرآن .

٣٠ ـ هذا القرآن ، أشار إليه في الصفحة الأخيرة من كتابه (النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه) ، مرجع سابق .

٣١ ـ معالم في الطريق ، كاستكمال للكتاب الذي قدمه بهذا العنوان .

... ويلاحظ أن بعض الكتاب الذين أعادوا طبع مؤلفاتهم اثر سجن سيد قطب ، قاموا بحذف ما كتبوه فيها عنه ، ومنهم محمد مندور ، الذي حذف الجزء الخاص بقطب في الطبعة

الأخيرة لكتابه (الشعر المصري بعد شوقي).
على أي ، لا تزعم هذه الببـليوجرافيا أنها قد أوفت بالغاية أو شارفت على القصد .
ولنا أن نقول أنه في حدود الجهد الفردي ، حسبنا أن يستدرك سوانا على مـا لم نستطـع رصده أو تسجيله .

أولاً ـ المؤلفات المطبوعة :

ولسوف نورد هنا الطبعات الأولىٰ لهذه المؤلفات ، ونذكرها مرتبة حسب تاريخ نشرها ، وهي كالتالي :

١ ـ الشاطىء المجهول (ديوان شعر) : المكتبة التجارية ، القاهرة ، يناير ١٩٣٥.
٢ ـ التصوير الفني في القرآن : دار المعارف ، سلسلة (مكتبة القرآن) ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
٣ ـ الأطياف الأربعة (بالاشتراك مع أخوته) : لجنة النشر للجامعيين ، القاهرة، ١٩٤٥ .
٤ ـ طفل من القرية (سيرة ذاتية) : لجنة النشر للجامعيين ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
٥ ـ المدينة المسحورة (قصة طويلة) : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
٦ ـ كتب وشخصيات : مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
٧ ـ أشواك (قصة طويلة) : دار سعد مصر بالفجالة ، القاهرة ، ١٩٤٧.
٨ ـ مشاهد القيامة في القرآن : دار سعد مصـر بالفجـالة ، سلسلة (مكتبة القـرآن) ، رقم ٢ ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
٩ ـ روضة الطفل (بالاشتراك مع يوسف مراد وأمينة السعيد) : دار المعارف ، القاهرة ، بـدون ذكر تاريخ النشر .
١٠ ـ قصص الأنبياء (بالاشتراك مع عبد الحميد جودة السحار). مكتبة مصر بالفجالة ، بـدون ذكر تاريخ النشر .
١١ ـ الجديد في اللغة العربية (بالاشتراك مع آخرين) . دار المعارف ، القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر .
١٢ ـ الجديد في المحفوظات (بالاشتراك مع آخرين): دار المعارف ، القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر .
١٣ ـ النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه : دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٨ .
١٤ ـ العدالة الاجتماعية في الإسلام : دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٤٩ .
١٥ ـ معركة الإسلام والرأسمالية : دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥١ .
١٦ ـ السلام العالمي والإسلام : دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥١ .
١٧ ـ في ظلال القرآن : دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٧ .
١٨ ـ دراسات إسلامية : مكتبة لجنة الشباب المسلم ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
١٩ ـ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته : دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
٢٠ ـ الإسلام ومشكلات الحضارة : دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
٢١ ـ هذا الدين : دار القلم ، القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر .
٢٢ ـ المستقبل لهذا الدين : مكتبة وهبة ، القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر .

٢٣ ـ مهمة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الماضي : لجنة النشر للجامعيين ، القاهرة ، بدون ذكر تاريخ النشر .

٢٤ ـ معالم في الطريق : مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

ثانياً ـ القصائد :

نظم سيد قطب في فترة مبكرة من حياته بعضاً من القصائد والمقطوعات الشعرية ، اعترف بعد ذلك بأنها « أبيات ساذجة لم تسلم من الخطأ اللغوي » .

وقد بدأ في نشر قصائده على صفحات ملحق (البلاغ الأسبوعي) منذ عام ١٩٢٥ ، توقف بعدها سنوات قليلة ، ليوالي النشر ، ويصدر ديوانه (الشاطىء المجهول) في أول يناير ١٩٣٥ ، أما بقية دواوينه : (أصداء الزمن) ، و(حلم الفجر) ، و(قافلة الرقيق) ، و(الكأس المسمومة) ، فقد أعلن عنها ولم تصدر ، وإن أقدمت إحدى دور النشر الأردنية على نشر قصيدتين له ، هما « من بواكير الكفاح » ، و« هبل ... هبل»، مع قصيدة « الحكم في ليلة التنفيذ » للشاعر المصري الشاب هاشم الرفاعي ، وضمنتها ديواناً وضعت له عنوان (لحن الكفاح).

ويلاحظ أن سيد قطب قد أعاد نشر بعض من قصائده ، مثل قصيدته « في الصحراء » الموجودة في ديوانه ، ثم أعاد نشرها في سجلة (الرسالة) العدد ٦٣٧ . وقصيدته « الوادي المقدس » المنشورة في (الرسالة) العدد ٥٦٦ ، ثم أعاد نشرها على صفحات نفس المجلة ، بعنوان « وادي الخلود » في العدد ٦٦٨ ، وقصيدته « حلم الحياة » المنشورة في مجلة (الثقافة) العدد ٢٣٦ ، وأعاد نشرها في مجلة (المقتطف) الجزء الخامس ، المجلد ١٠٢.

وقد بلغ عدد القصائد المسجلة في هذه الببليوجرافيا ١٠٨ قصيدة ، موزعة على خمس عشرة دورية . بيانها كالتالي :

البلاغ الأسبوعي	٢٥ قصيدة	الشباب	قصيدتان
الوادي	قصيدتان	الصباح	قصيدة
ابولو	٤ قصائد	الثقافة	٤ قصائد
الأهرام	٦ قصائد	الكتاب	٣ قصائد
الأسبوع	١٢ قصيدة	العالم العربي	قصيدة
صحيفة دار العلوم	٨ قصائد	الفكر الجديد	قصيدة
الرسالة	٣٣ قصيدة	الكفاح الإسلامي	قصيدة
المقتطف	٧ قصائد		

وتدل هذه الأرقام ، على أن مجلة (الرسالة) قد اختصت بالنصيب الأوفى من هذا النتاج الشعري، تليها (البلاغ الأسبوعي) و(الأسبوع).

وهذا النتاج يتوزع بحسب سني نشره كالتالي :

١٩٢٥	قصيدة	١٩٣٣	قصيدة
١٩٢٨	٧ قصائد	١٩٣٤	٢٨ قصيدة
١٩٢٩	١١ قصيدة	١٩٣٥	٣ قصائد
١٩٣٠	٨ قصائد	١٩٣٧	٨ قصائد
١٩٣٢	٢ قصائد	١٩٣٨	٨ قصائد

١٩٣٩	قصيدة	١٩٤٥	٥ قصائد
١٩٤٠	قصيدة	١٩٤٦	٤ قصائد
١٩٤١	٣ قصائد	١٩٤٨	قصيدتان
١٩٤٢	٤ قصائد	١٩٥٠	قصيدتان
١٩٤٣	٦ قصائد	١٩٥٧	قصيدة
١٩٤٤	٣ قصائد		

ويلاحظ هنا أن عام ١٩٣٤ يمثل قمة عطاء سيد قطب الشعري ، يليه عام ١٩٢٩ ، فعامي ١٩٣٧ ، و١٩٣٨ .

وهذه قائمة مفصلة بالقصائد :

١ ـ من بالبغي يعتصم ؟ : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ١٦ يناير ١٩٢٥ ، ص ٢١.

٢ ـ عهد الصغر . ملحق (البلاغ الأسبوعي)، يناير ١٩٢٨ ، العدد ٦١ ، ص ٧.

٣ ـ جولة في أعماق الماضي : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، فبراير ١٩٢٨ ، العدد ٦٦ ، ص ٢٣.

٤ ـ سبحة في أغوار الماضي : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، مارس ١٩٢٨ ، العدد ٦٩ ، ص ٢٣ .

٥ ـ وحي الخلود : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ابريل ١٩٢٨ ، العدد ٧٣ ، ص ٢٤.

٦ ـ سعادة الشعراء : ملحق (البلاغ الأسبوعي)، مايو ١٩٢٨ ، العدد ٧٨ ، ص ٢٥.

٧ ـ هدأة الليل : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، يونيو ١٩٢٨ ، العدد ٨١ ، ص ٢٦.

٨ ـ ليلة . ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، سبتمبر ١٩٢٨ . العدد ٩٤ ، ص ٢٥ .

٩ ـ الماضي : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ٢٣ يناير ١٩٢٩ ، العدد ٩٧ ، ص ٢٦.

١٠ ـ بسمة بعد العبوس ، أو حياة بعد موت : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ٢٧ فبراير ١٩٢٩ ، العدد ١٠٢ ، ص ٢٦ .

١١ ـ عزلة في ثورة : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، مارس ١٩٢٩ ، العدد ١٠٤ ، ص ٢٧ .

١٢ ـ الصبح يتنفس . ملحق (البلاغ الأسبوعي)، ٢٧ مارس ١٩٢٩ ، العدد ١٠٦ ، ص ٢٧ .

١٣ ـ اضطراب حانق : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ١٠ ابريل ١٩٢٩ ، العدد ١٠٨، ص ٢٧ .

١٤ ـ نظرة موحشة : ملحق (البلاغ الأسبوعي)، ٢٤ ابريل ١٩٢٩ ، العدد ١١٠ ، ص ٢٧ .

١٥ ـ هدأت يا قلب . ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ٨ مايو ١٩٢٩ ، العدد ١١٢ ، ص ٢٧ .

١٦ ـ زفرات جامحة مكبوحة : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ،٢٢ مايو ١٩٢٩، العدد ١١٤، ص ٢٧ .

١٧ ـ طيف ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ١٢ يونيو ١٩٢٩ ، العدد ١١٧ ، ص ٢٧ .

١٨ ـ رثاء عهد : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ١١ سبتمبر ١٩٢٩ ، العدد ١٣٠ ، ص ٢٧ .

١٩ ـ دعيها تغرد . ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ديسمبر ١٩٢٩ ، العدد ١٤٢ ، ص ٢٨ .

٢٠ ـ الصديق المفقود : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ٨ يناير ١٩٣٠ ، العدد ١٤٧ ، ص ٢٧.

٢١ ـ صوت : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، ٥ مارس ١٩٣٠ ، العدد ١٥٥ ، ص ٢٥.

٢٢ ـ صورة صادقة : ملحق (البلاغ الأسبوعي) ، يونيو ١٩٣٠ ، العدد ١٥٨ ، ص ٢٧.

٢٣ ـ السعادة حديث الأشقياء.ملحق (البلاغ الأسبوعي)، يونيو ١٩٣٠، العدد ١٦٦، ص ٢٨ .

٢٤ ـ عهد ذاهب : ملحق (البلاغ الأسبوعي)، ٩ يولية ، ١٩٣٠ ، العدد ١٧٣ ، ص ٢٥ .

٢٥ ـ هي أنت : ملحق (البلاغ الأسبوعي)، أغسطس ١٩٣٠ ، العدد ١٧٤ ، ص ٢٧.

٢٦ ـ بريشة الشعر : مجلة (الوادي) ، ٢٩ أغسطس ١٩٣٠ ، ص ٩.
٢٧ ـ حائر : مجلة (أبولو) ، اكتوبر ١٩٣٢ ، العدد ٢ ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .
٢٨ ـ الشعاع الخابي مجلة (ابولو) ، نوفمبر ١٩٣٢ ، العدد ٣ ، ص ٢٣٣ .
٢٩ ـ في الصحراء : مجلة (أبولو) ، ديسمبر ١٩٣٣ ، العدد ٧ ، ص ٧٤٦ .
٣٠ ـ العودة إلى الريف : جريدة (الأهرام) ، ١٢ ديسمبر ١٩٣٣ ، ص ٧.
٣١ ـ ابتسامة : جريدة (الأهرام) ، ٥ يناير ١٩٣٤ ، العدد ١٧٦٢٩ ، ص ٧.
٣٢ ـ يوم خريف راكد : جريدة (الأهرام) ، ١٠ يناير ١٩٣٤ ، العدد ١٧٦٣٤ ، ص ٧.
٣٣ ـ الذكرىٰ الخالدة لسعد زغلول: مجلة (الوادي)، ٢٣ أغسطس ١٩٣٠، العدد ٤٢، ص ١٥ .
٣٤ ـ إلى الشاطىء المجهول : جريدة (الأهرام) ، ٢٨ فبراير ١٩٣٤ ، ص ٧.
٣٥ ـ عودة الحياة : جريدة (الأهرام)، ٢٢ مارس ١٩٣٤ ، ص ٧.
٣٦ ـ توارد خواطر : مجلة (الأسبوع) ، اغسطس ١٩٣٤ ، العدد ٣٦ ، ص ١١ .
٣٧ ـ الغيرة : مجلة (الأسبوع). اغسطس ١٩٣٤ ، العدد ٣٧ ، ص١٠ .
٣٨ ـ حبيبان .. مصرع حب . مجلة (الأسبوع)، ١٨أغسطس ١٩٣٤. العدد ٣٨ ، ص١١ـ١٢
٣٩ ـ حدثيني . مجلة (الأسبوع)، ٢٢ اغسطس ١٩٣٤ ، العدد ٣٩، ص ١٥ .
٤٠ ـ الخطر . مجلة (الأسبوع) . سبتمبر ١٩٣٤ ، العدد ٤٤ ، ص ١١ .
٤١ ـ خصام : مجلة (الأسبوع) ، ٣ اكتوبر ١٩٣٤ ، العدد ٤٥ ، ص ١١.
٤٢ ، نكسة : مجلة (الأسبوع)، ١٠ اكتوبر ١٩٣٤ ، العدد ٤٦ ، ص ١١ .
٤٣ ـ اللحن الحزين . مجلة (الأسبوع). ١٧ اكتوبر ١٩٣٤ ، العدد ٤٧ ، ص ١١ .
٤٤ ـ بيانو وقلب : مجلة (الأسبوع) ، ٢٤ اكتوبر ١٩٣٤ ، العدد ٤٨ ، ص ١١.
٤٥ ـ الانتظار الخالد : مجلة (الأسبوع). العدد ٤٩ ، ص ١١
٤٦ ـ الحب المكروه : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٥٠ ، ص ١١.
٤٧ ـ تحية الحياة . مجلة (الأسبوع) ، العدد ٥٢ ، ص ١١.
٤٨ ـ عينان : مجلة (أبولو)، مايو ١٩٣٤ ، ص ٨٤١ .
٤٩ ـ مر يوم : (صحيفة دار العلوم) . اكتوبر ١٩٣٤ . العدد ٢، ص ٥٦ ـ ٥٧.
٥٠ ـ السر ، أو الشاعر في وادي الموتى : (صحيفة دار العلوم) . نوفمبر ١٩٣٤ ، العدد ٣ ، ص ٨٢ ـ ٨٦ .
٥١ ـ خبيئة نفس : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٩ ، ١٩٣٤ ، ص ١٣٨٥ .
٥٢ ـ النفس الضائعة : مجلة (الرسالة) . العدد ٦٣ ، ١٩٣٤ ، ص ١٥٤٩ .
٥٣ ـ الغد المجهول . مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٦، اكتوبر ١٩٣٤ ، ص ١٦٦٧ .
٥٤ ـ الحياة الغالية : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٩ ، ١٩٣٤ ، ص ١٧٨٩ .
٥٥ ـ حب الشكور : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧١ . ١٩٣٤ ، ص ١٨٦٨ .
٥٦ ـ المعجزة . او السهم الأخير : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٢ ، ١٩٣٤ ، ص ١٩١١.
٥٧ ـ داعي الحياة : مجلة (المقتطف) ، مجلد ٨٥ ، الجزء الثالث ، ١٩٣٤ ، ص ٢٩٦ .
٥٨ ـ الإنسان الأخير مجلة (المقتطف) . مجلد ٨٥ . الجزء الرابع . ١٩٣٤ . ص ٤٣٣ ـ ٤٣٤ .
٥٩ ـ السر . (صحيفة دار العلوم) . يناير ١٩٣٥ . العدد الثالث ، ص ٧٢.

٦٠ ـ الخطيئة . (صحيفة دار العلوم) ، مارس ١٩٣٥ ، العدد الرابع ، ص ٧٥.

٦١ ـ القطيع : (صحيفة دار العلوم) ، السنة الثانية، العدد الأول، ١٩٣٥ ، ص ١١٩ ـ ١٢١.

٦٢ ـ ريحانتي الأولى والحرمان . مجلة (الرسالة) ، السنة الخامسة ، سبتمبر ١٩٣٧ ، العدد ٢٢٠ ، ص ١٥٤٦ ـ ١٥٤٧ .

٦٣ ـ خطا الزمن الوثاب (صحيفة دار العلوم) ، اكتوبر ١٩٣٧ ، السنة الرابعة ، العدد الثاني ، ص ١٤٤

٦٤ ـ غنى : مجلة (الرسالة) ، السنة الخامسة ، العدد ٢٢٤ ، اكتوبر ١٩٣٧ ، ص ١٧٠٩.

٦٥ ـ عبادة جديدة مجلة (الرسالة) ، السنة الخامسة ، العدد ٢٢٦ ، نوفمبر ١٩٣٧ ، ص ١٧٨٩ .

٦٦ ـ وحي جديد مجلة (الرسالة) ، السنة الخامسة ، العدد ٢٢٩ نوفمبر ١٩٣٧ ، ص ١٩١٢.

٦٧ ـ إلى الثلاثين مجلة (المقتطف) ، المجلد ٩٠ ، السنة الثالثة، ١٩٣٧ ، الجزء الثالث ، ص ٣٢٣ .

٦٨ ـ صدى قبلة . مجلة(المقتطف). المجلد ٩١ . السنة الثالثة ،١٩٣٧ ، الجزء الثالث ،ص ٢٢٠.

٦٩ ـ على القمة مجلة (المقتطف)، المجلد ٩١ ، السنة الرابعة ، ١٩٣٧ ، ص ٤١٨ .

٧٠ ـ المهرجان (صحيفة دار العلوم)، السنة الرابعة، مارس ١٩٣٨.العدد الرابع، ص ٥٢ ـ ٥٤.

٧١ ـ تسبيح . مجلة (الرسالة) ، السنة السادسة، سبتمبر ١٩٣٨ ، العدد ٢٧٣ ، ص ١٥٩٣ .

٧٢ ـ فلسطين الدامية جريدة (الشباب)، ٥ اكتوبر ١٩٣٨ ، ص ٩.

٧٣ ـ في السماء . مجلة (الرسالة) ، السنة السادسة ، اكتوبر ١٩٣٨ ، العدد ٢٧ ، ص ١٦٧٣ .

٧٤ ـ مصرع قصيدة مجلة (الرسالة) السنة السادسة . ديسمبر ١٩٣٨ . العدد ٢٨٣ ، ص ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤.

٧٥ ـ عينان . مجلة (الصباح) ، السنة ١٦ ، العدد ٦١٣ ، ٢٤ يونية ١٩٣٨ ، ص ٢٦ .

٧٦ ـ موت سوسو : مجلة (المقتطف)، الجزء الخامس ، المجلد ١٠٢ ، ١٩٤٣ ، ص ٤٦٠ .

٧٧ ـ إلى البلاد الشقيقة : جريدة (الشباب)، ٥ اكتوبر ١٩٣٨ ، ص ٣.

٧٨ ـ حلم النيل (صحيفة دار العلوم) ، السنة الخامسة ، يناير ١٩٣٩ ، العدد الثالث ، ص ٩٩.

٧٩ ـ وداع الشاطيء ـ من الفردوس إلى الجحيم : مجلة (الرسالة) ، السنة الثامنة ، العدد ٣٧٧ ، سبتمبر ١٩٤٠ ، ص ١٤٨٧ .

٨٠ ـ اكذوبة السلوان . مجلة (الرسالة) ، السنة التاسعة، العدد ٤١٤ ، يونيو ١٩٤١ ، ص ٧٦٦ .

٨١ ـ الزاد الأخير مجلة (الرسالة) ، السنة التاسعة ، العدد ٤٢٤ ، أغسطس ١٩٤١ ، ص ١٠٤٧.

٨٢ ـ عاشق المحال مجلة (الثقافة)، السنة الرابعة ، العدد ١٧٥ ، مايو ١٩٤٢ ، ص ٢٤ .

٨٤ ـ نوسة ، او شطر من العمر : مجلة (الثقافة) ، السنة الرابعة ، العدد ٢٠٤ نوفمبر ١٩٤٢ ، ص ٢٢ ـ ٢٣.

٨٥ ـ بين عهدين :العش المهجور ـ نداء العودة : مجلة (الرسالة)،السنة العاشرة،فبراير ١٩٤٢، العدد ٤٥١ ، ٢٥٠ .

٨٦ ـ وجوه طريفة : مجلة (الرسالة)، السنة العاشرة، العدد ٤٥٦ ، مارس ١٩٤٢ ، ص ٢٨٩ .

٨٧ ـ إلى الظلام : مجلة (الثقافة)، السنة الخامسة، العدد ٢٣٨ ، مايو ١٩٤٣ ، ص ٢٤.
٨٨ ـ الكأس المسمومة: مجلة (الرسالة)، السنة ١١، العدد ٥٢٩، أغسطس ١٩٤٣، ص ٦٦٩.
٨٩ ـ نداء الخريف: مجلة (الرسالة)، السنة ١١، العدد ٥٣٨ ، نوفمبر ١٩٤٣ ص ٨٥٨.
٩٠ ـ حلم الحياة: مجلة (المقتطف)، الجزء الخامس، المجلد ١٠٢، ١٩٤٣، ص ٤٦٠.
٩١ ـ الوادي المقدس: مجلة (الرسالة)، السنة ١٢، العدد ٥٦٦ ، مايو ١٩٤٤، ص ٣٩٥.
٩٢ ـ وحي لقاء: مجلة (الرسالة)، السنة ١٢، العدد ٥٧١، يونيو ١٩٤٤، ص ٤٩٥.
٩٣ ـ حلم الفجر: مجلة (الرسالة)، السنة ١٢، العدد ٥٨٨ اكتوبر ١٩٤٤ ، ص ٩١٧.
٩٤ ـ صدىٰ الفاجعة مجلة (الرسالة). السنة ١٢، العدد ٦١٠، مارس ١٩٤٥، ص ٢٥٨.
٩٥ ـ انتهينا: مجلة (الرسالة)، السنة ١٣، العدد ٦١٦، ابريل ١٩٤٥، ص ٤٢٩.
٩٦ ـ نهاية المطاف : مجلة (الرسالة) ، السنة ١٣ ، العدد ٦٣١ ، اغسطس ١٩٤٥ ، ص ٨٤٩ .
٩٧ ـ في ليلة من ليالي الربيع : مجلة (الرسالة) ، السنة ١٣ ، العدد ٦٣٣ ، اغسطس ١٩٤٥ ، ص ٩٠٤ .
٩٨ ـ في الصحراء مجلة (الرسالة) ، السنة ١٣ ، العدد ٦٣٧ ، سبتمبر ١٩٤٥ ، ص ١٠١٥ .
٩٩ ـ حلم قديم مجلة (الرسالة) ، السنة ١٣ ، العدد ٦٤٠ ، اكتوبر ١٩٤٥ ، ص ١١٠١ .
١٠٠ ـ وادي الخلود . مجلة (الرسالة) ، السنة ١٤ ، العدد ٦٦٨ ، ابريل ١٩٤٦ ، ص ٤٤٨ .
١٠١ ـ قافلة الرقيق : مجلة (الكتاب) ، مجلد ٢ ، الجـزء الثامن ، السنـة الأولى ، ١٩٤٦ ، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.
١٠٢ ـ أقـدام في الرمال : مجلة (الكتـاب) ، مجلد ، الجزء ١٢ ، السنـة الأولى ، ١٩٤٦ ، ص ٩٣٠ .
١٠٣ ـ بعد الأوان مجلة (العالم العربي) ، السنة الأولى، ١٩ جمادى الآخرة ١٣٦٦ هـ ، ع ٢ ، ص ٥٥ .
١٠٤ ـ جمال حزين مجلة (الفكر الجديد) ، السنة الأولى ، يناير ١٩٤٨ ، العدد الرابع ، ص ٥.
١٠٥ ـ خدعة الخلود مجلة الأديب السنة السابعة ، الجزء الخامس ، ١٩٤٨ ، ص ١٦ .
١٠٦ ـ هتاف روح . مجلة (الرسالة) ، السنة ١٨ ، العدد ٨٧٧ ، ابريل ١٩٥٠، ص ٤٧٢ .
١٠٧ ـ دعـاء الغريب مجلة (الكتـاب) ، مجلد ٩، الجزء السـادس ، السنة الخـامسة ، يـونيو ١٩٥٠ ، ص ٩٤٧.
١٠٨ ـ أخي : جريدة (الكفاح الإسلامي)، العدد ٢٩، ٢٦ يوليو ١٩٥٧، السنة الأولىٰ، ص ٥.

ثالثاً ـ القصص :

وعبر نتاجه القصصي، قدم سيد قطب قصصاً قصيرة تمتليء بالحشو والاستطراد ، والتدخل في الأحداث ، وصياغة العناوين المباشرة ، وهو ما حدا به ان يعترف بصعوبة فن القصة ، كما جاء في عرضه لكتاب (الوان من الحب) لعبد الرحمن صدقي ، حيث يقول : « القصة هي العمل الفني الوحيـد الذي كنت استهوله ، واحجم عن محـاولته ، طالمـا انا اقـرأ القصص الأوربي والروسي خـاصة .. ثم انصـرفت بعض الوقت لقراءة القصص المـوضوعـة في العربيـة ، فـرايتني انسىٰ إحجامي وأحاول كتابة القصة...».

وعبر نتاجه القصصي ، قدم سيد قطب قصصاً قصيرة أقرب إلى الصور القصصية ، وقصصاً للأطفال ، وسيرة ذاتية ، وقصتين طويلتين ، نوردها هنا كالتالي :

صور قصصية :

١ ـ الصداقة : مجلة (البلاغ الأسبوعي) ، السنة الرابعة ، العدد ١٧٤ ، ١٩٣٠ ، ص ٢٣.

٢ ـ صور من الجيل الجديد (تلميذة ـ عذراء ـ خطيبة ـ زوجة ـ أم ـ أب) : مجلة (الرسالة) ، السنة ١٣ ، العدد ٦٢٢ ، ١٩٤٥ ، ص ٥٨١ ـ ٥٨٦ .

٣ ـ الخريف : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٤١ ، السنة الثانية ، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

٤ ـ أحياء وأموات : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١٠ ، اكتوبر ١٩٤٤ ، السنة الخامسة ، ص ٧٦ ـ ٨٠.

خواطر :

٥ ـ الأطياف الأربعة (بالاشتراك مع أخوته) : لجنة النشر للجامعيين ، القاهرة ، ١٩٤٥.

قصص للأطفال :

٦ ـ أرنبو والكنز (بالإشتراك مع يوسف مراد وأمينة السعيد) : دار المعارف ، سلسلة (روضة الطفل) ، بدون ذكر تاريخ النشر .

٧ ـ كتكت المدهش (بالاشتراك مع يوسف مراد وأمينة السعيد) : دار المعارف ، سلسلة (روضة الطفل)، بدون ذكر تاريخ النشر .

٨ ـ قصص الأنبياء (بالاشتراك مع عبد الحميد جودة السحار) : مكتبة مصر بالفجالة ، بدون ذكر تاريخ النشر .

سيرة ذاتية :

٩ ـ طفل من القرية : لجنة النشر للجامعيين ، القاهرة، ١٩٤٦.

قصص طويلة :

١٠ ـ المدينة المسحورة : دار المعارف بمصر ، سلسلة (اقرأ) ، ١٩٤٦ .

١١ ـ أشواك : دار سعد مصر ، القاهرة، ١٩٤٧.

رابعاً ـ المقدمات :

وقد كتب سيد قطب مقدمات لعدد من المؤلفات التي نشرها أصدقاؤه ، ومنها المقدمة التي كتبها لكتاب (أبو الحسن الندوي) ، وهي منشورة قبلاً في مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٤٧ ، أغسطس ١٩٥١ ، ص ٩٦٥ ـ ٩٦٧ . وهذه المقدمات تضمها المؤلفات التالية :

١ ـ يوسف العظم ، الإيمان وأثره في نهضة الشعوب ، ص ٧ ـ ٩.

٢ ـ صادق إبراهيم عرجون ، خالد بن الوليد ، ص ٣ ـ ٨.

٣ ـ عبد العزيز عتيق ، مقدمة لديوانه الصادر عام ١٩٣٢.

٤ ـ محمد قطب (ترجمة) ، سخريات صغيرة ، الطبعة الأولى (١٩٤٧) ، الطبعة الثانية (دار لبنان للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧)، ص ٧ ـ ١٠.

٥ ـ أبو الحسن الندوي ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، دار القرآن الكريم ، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ، الكويت ، ص ١٨ ـ ٢٥ .

خامساً ـ المقالات :

وتعد المقالة هي الفن الذي انتج فيه سيد قطب أكثر من غيره ، وقد أشار على صفحات مجلة (الأسبوع العدد ٢٦ . مايو ١٩٣٤ ، ص ١٤) إلى أول مقالة كتبها عام ١٩٢٢ ، وكانت عن طرق التدريس . ولم نعثر عليها

ولقد جمعت بعض مقالاته لتظهر في كتب كاملة ، مثل (كتب وشخصيات) ، و(دراسات إسلامية) ، و(نقد كتاب مستقبل الثقافة في مصر) .. الخ .

وسيد قطب يلتزم البناء التقليدي للمقالة ، والتي هي لديه ـ كما ذكر في (النقد الأدبي ـ أصوله ومناهجه ـ ص ١٠٩) فكرة قبل كل شيء وموضوع. فكرة واعية وموضوع معين يحتوي قضية يراد بحثها . قضية تجمع عناصرها وترقب ، بحيث تؤدي إلى نتيجة معينة وغاية مرسومة من أول الأمر . وليس الانفعال الوجداني هو غايتها . ولكنه الاقتناع الفكري .

ويبلغ عدد المقالات التي قدمها ٤٨٧ مقالة ، موزعة على الدوريات كالتالي

الرسالة	١٩٠ مقالة	روز اليوسف	٩ مقالات
الشئون الاجتماعية	٥٣ مقالة	البلاغ الاسبوعي	٨ مقالات
الدعوة	٤٨ مقالة	الاشتراكية	٦ مقالات
اللواء الجديد	٣١ مقالة	الكاتب المصري	٥ مقالات
المسلمون	٢٤ مقالة	المقتطف	٤ مقالات
الاسبوع	٢٠ مقالة	الأخوان المسلمون	٣ مقالات
الثقافة	١٧ مقالة	الوادي	مقالتان
الكتاب	١٦ مقالة	ابولو	مقالة
الأهرام	١٣ مقالة	الأديب	مقالة
الفكر الجديد	١٢ مقالة	المصري	مقالة
صحيفة دار العلوم	١١ مقالة	الأزهر	مقالة
العالم العربي	١٠ مقالات	الآداب	مقالة

ويتضح من هذه الأرقام أن مجلة (الرسالة) قد اختصها سيد قطب بالعدد الأكبر من مقالاته ، يليها (الشئون الاجتماعية) ، ثم (الدعوة) ، و(اللواء الجديد).

وهذه المقالات تتوزع حسب سنوات نشرها كالتالي

١٩٢٨	مقالتان	١٩٣٥	٣ مقالات
١٩٢٩	٥ مقالات	١٩٣٨	٢٧ مقالة
١٩٣٠	مقالة	١٩٣٩	٦ مقالات
١٩٣٣	مقالتان	١٩٤٠	١٢ مقالة
١٩٣٤	٢٣ مقالة	١٩٤١	٢٩ مقالة

١٩٤٢	٢٢ مقالة	١٩٤٩	٣ مقالات
١٩٤٣	٢٦ مقالة	١٩٥٠	٤ مقالات
١٩٤٤	٣٥ مقالة	١٩٥١	٦٢ مقالة
١٩٤٥	٣٣ مقالة	١٩٥٢	٧٧ مقالة
١٩٤٦	٤١ مقالة	١٩٥٣	٢٧ مقالة
١٩٤٧	١٧ مقالة	١٩٥٤	٥ مقالات
١٩٤٨	١٥ مقالة		

ويدل هذا على أن عام ١٩٥٢ يعد أغزر سنوات كتـابة المقـالة عند سيـد قطب ، يليـه عام ١٩٥١ ، مع ملاحظة فترات انقطاع عن الكتابة ، ما بين عامي ١٩٣٠ ـ ١٩٣٣ . وعامي ١٩٣٥ ـ ١٩٣٨.

ويمكن تفصيل هذه المقالات كالتالي .

١ ـ غزل الشيوخ في رأي العقاد : مجلة (البلاغ الأسبوعي) ، السنة الثانية . مـارس ١٩٢٨ ، العدد ٦٧ ، ص ٣٢ ـ ٣٣.

٢ ـ صفحة من صفحات الاستعمار ـ كيف وقعت مراكش تحت الحماية الفرنسية ؟ : مجلة (البلاغ الاسبوعي) ، السنة الثانية ، آغسطس ١٩٢٨ ، العدد ٨٩ ، ص ١٤ ـ ١٥.

٣ ـ الأزمة الزوجية: مجلة (البلاغ الأسبوعي)، السنة الثالثة، ١٩٢٩، العدد ١٠٨، ص ٢٨ ـ ٢٩.

٤ ـ عودة إلى آثار الاختلاط : مجلة (البلاغ الاسبوعي) ، السنة الثالثة ، ١٩٢٩ . العدد ١١٠ ، ص ٢٨ ـ ٢٩.

٥ ـ الاختلاط في الأرياف. مجلة (البلاغ الأسبوعي)،السنة الثالثة،١٩٢٩، العدد ١١٢، ص ٢٩ .

٦ ـ هل أثرت أسرة الطرب أم افتقرت ؟. مجلة (البلاغ الأسبوعي) ، السنـة الثالثـة ، ١٩٢٩ ، العدد ١٣٢ ، ص ٢١ .

٧ ـ حادثة فيها عبرة. مجلة (البلاغ الأسبوعي)،السنـة الثالثـة،١٩٢٩، العدد ١٢٦، ص٢٩ .

٨ ـ من صور الحياة ـ الصداقة : مجلة (البـلاغ الأسبوعي)، السنـة الرابعة ، ١٩٣٠ ، العـدد ١٧٤ ، ص ٢٣ .

٩ ـ سخرية القدر : مجلة (أبولو) ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، ١٩٣٣ ، ص ٦٥.

١٠ ـ العالم يجري. مجلة (الرسـالة)،السنة الأولى،العـدد ١٧، سبتمبر ١٩٣٣، ص ١٢ ـ ١٣.

١١ ـ من أيام دار العلوم : جريدة (الأهرام) ، ١١ يناير ١٩٣٤ ، ص ٧.

١٢ ـ الشعر والبؤس : جريدة (الأهرام) . ١٦ يناير ، ١٩٣٤ ، ص ٧.

١٣ ـ الخنساء : جريدة (الأهرام) ، ٢٢ مارس ١٩٣٤ ، ص ٧.

١٤ ـ في عالم الشعر : العقاد ـ أبو شادي ـ جودت جريدة (الأهرام)، ١١ ابريل ١٩٣٤، ص ٧.

١٥ ـ في عالم القصص : الحكيم ـ لاشين : جريدة (الأهرام) . ٢٦ ابريل ١٩٣٤ ، ص ٧.

١٦ ـ هوامش الصحافي العجوز . جريدة (الأهرام) ، ٨ مايو ١٩٣٤ ، ص ٧.

١٧ ـ دعوة إلى العري: جريدة (الأهرام) ، ١٧ مايو ١٩٣٤ ، ص ٧.

١٨ ـ في عالم القصص : محمود كامل ـ الوكيل ـ عزمي إبراهيم جريدة (الأهرام) ، ٢٤ مـايو ١٩٣٤ . ص ٧.

١٩ ـ في عـالم الشعر : علي محمـود طه ـ الدكتور نـاجي ـ محمد مصـطفى المـاحي: جـريـدة (الأهرام) ، ٢٨ مايو ١٩٣٤ ، ص ٧.

٢٠ ـ معنى بيت : جريدة (الأهرام) ، ٢٩ مايو ١٩٣٤ ، ص ٧.

٢١ ـ جماعة دار العلوم وصحيفتها وناديها : جريدة (الأهرام) ، ٥ يونيو ١٩٣٤ ، ص ٧.

٢٢ ـ الغناء المريض : جريدة (الأهرام) ، ٢٥ يونيو ١٩٣٤ ، ص ٧.

٢٣ ـ بين التـدريس والصحافـة : مجلة (الأسبوع) ، السنـة الأولى ، العدد ٢٦ ، ١٩٣٤ ، ص ١٤ ـ ١٥.

٢٤ ـ قيمة الفضيلة بين الفرد والجماعة : مجلة (الأسبوع) ، السنة الأولى ، العدد ٢٨ ، يونيـو ١٩٣٤ ، ص ٢١ ـ ٢٢.

٢٥ ـ معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة (١) : مجلة (الأسبـوع) ، السنة الأولى ، العـدد ٣١ ، يونيو ١٩٣٤ ، ص ١٦ ـ ١٨.

٢٦ ـ معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة (٢) : مجلة (الأسبوع)، العدد ٣٢ ، يوليو ١٩٣٤ ، ص ١٢ ـ ١٥.

٢٧ ـ معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة(٣) : مجلة (الأسبوع)، العدد ٣٣ ، يوليو ١٩٣٤ ، ص ١٢ ـ ١٦.

٢٨ ـ معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة (٤) : مجلة (الأسبوع)، العدد ٣٤ ، يوليو ١٩٣٤ ، ص ١٩ ـ ٢١ .

٢٩ ـ معركة النقد الأدبي ودوافعها الأصيلة (٥) : مجلة (الأسبوع)، العدد ٣٥ ، يوليو ١٩٣٤ ، ص ٢١ ـ ٢٣.

٣٠ ـ معركة النقـد الأدبي ودوافعها الأصيلة (٦) : مجلة (الأسبـوع) ، العدد ٣٦ ، أغسـطس ١٩٣٤ ، ص ١١ ـ ١٣ .

٣١ ـ أخلاق الأدباء في الجو الأدبي : مجلة (الوادي) ، السنة الخامسة ، العدد ١٠٢٥ ، يوليو ١٩٣٤ ، ص ٥ .

٣٢ ـ صورة نفسية ـ شاعر من شعراء الشباب . مجلة (الأسبـوع) ، العدد ٣٧ ، ٨ أغسـطس ١٩٣٤ ، ص ١١.

٣٣ ـ المرأة بين شتى العواطف : مجلة (الاسبوع) ، العدد ٣٨ ، اغسطس ١٩٣٤ ، ص ٨.

٣٤ ـ أبولو والشعراء : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٤٣ ، سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ٩ ـ ١٠ .

٣٥ ـ مواكب العجزة أو لوحات الإعلان : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٤٤ ، سبتمبـر ١٩٣٤ ، ص ٩ ـ ١٠ .

٣٦ ـ المرأة لغز بسيط (١) . مجلة (الأسبوع) ، العدد ٤٥ ، سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ٩ ـ ١٠ .

٣٧ ـ المرأة لغز بسيط (٢) : مجلة (الأسبوع)، العدد ٤٦ ـ سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ٧ ـ ٨.

٣٨ ـ بيني وبين أبولو : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٤٦ ، سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ١٣.

٣٩ ـ المرأة لغز بسيط (٣) : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٤٧ سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ١٣ ـ ١٤.

٤٠ ـ المرأة لغز بسيط (٤) . مجلة (الأسبوع) ، العدد ٤٨ ، سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ١٢ ـ ١٣.

٤١ ـ ضجة مفتعلة حول شكري ومطران : مجلة (الوادي) ، السنـة الخامسـة ، العدد ١١٠١ ، سبتمبر ١٩٣٤ ، ص ٢.

٤٢ ـ المرأة لغز بسيط (٥) : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٤٩ ، اكتوبر ١٩٢٤ ، ص ٧ ـ ٨ .
٤٣ ـ المرأة لغز بسيط (٦) : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٥١ ، اكتوبر ١٩٢٤ ، ص ٩ ـ ١٠ .
٤٤ ـ لجاجة أبي شادي وجماعته : مجلة (الأسبوع) ، العدد ٥١ . اكتوبر ١٩٢٤ ، ص ٢١ .
٤٥ ـ القطيع : (صحيفة دار العلوم)، السنة الثانية ، العدد الأول . يونيو ١٩٣٥ ، ص ٧١ ـ ٧٢.
٤٦ ـ الجمال والأنوثة: (صحيفة دار العلوم)، العدد الثاني، نوفمبر ١٩٣٥ ، ص ٧٤ ـ ٧٦ .
٤٧ ـ الدلالة النفسية للألفاظ والتراكيب العربية : (صحيفة دار العلوم) ، العدد الثالث ، يناير ١٩٣٨ ، ص ٢٣ ـ ٣٦ .
٤٨ ـ الدلالة النفسية للأساليب والاتجاهات الجديدة : (صحيفة دار العلوم) ، العدد الرابع، ١٩٣٨ ، ص ١٠٢ ـ ١٠٩.
٤٩ ـ بين العقاد والرافعي (١) : مجلة (الرسالة) ، السنة السادسة ، العدد ٢٥١ ، ابريل ١٩٣٨ ، ص ٦٩٢ ـ ٦٩٤ .
٥٠ ـ بين العقاد والرافعي (٢) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٥٢ ، مايو ١٩٣٨ ، ص ٧٣٢ ـ ٧٣٣ .
٥١ ـ بين العقاد والرافعي (٣) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٥٤ ، مايو ١٩٣٨ ، ص ٨١٣ ـ ٨١٥ .
٥٢ ـ بين العقاد والرافعي (٤) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٥٥ ، مايو ١٩٣٨ ، ص ٨٥٤ ـ ٨٥٧ .
٥٣ ـ بين العقاد والرافعي (٥) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٥٦ ، مايو ١٩٣٨ ، ص ٩٠٣ ـ ٩٠٧ .
٥٤ ـ بين العقاد والرافعي (٦) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٥٧ ، يونيو ١٩٣٨ ، ص ٩٣٦ ـ ٩٣٨ .
٥٥ ـ بين العقاد والرافعي (٧) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٥٨ ، يونيو ١٩٣٨ ، ص ٩٧٨ ـ ٩٨٠.
٥٦ ـ بين العقاد والرافعي (٨) : مجلة (الرسالة) العدد ٢٥٩ ، يونيو ١٩٣٨ ، ص ١٠١٨ ـ ١٠٢١.
٥٧ ـ الرافعي ومظهر و(على السفود) (٩) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٦٠، يونيو ١٩٣٨ ، ص ١٠٥٧ ـ ١٠٥٩ .
٥٨ ـ بين العقاد والرافعي (١٠): مجلة (الرسالة)، العدد ٢٦١، يوليو ١٩٣٨ ، ص ١٠٩٨ ـ ١١٠٢.
٥٩ ـ بين العقاد ـ مناقشات وشروح (١١): مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٦٢ ، يوليو ١٩٣٨ ، ص ١١٣٩ ـ ١١٤٢.
٦٠ ـ سارة (١٢) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٦٣ ، ١٨ يوليو ١٩٣٨ ، ص ١١٧٩ ـ ١١٨٣ .
٦١ ـ سارة وغزل العقاد (١٣) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٦٤ . ٢٥ يوليو ١٩٣٨ ، ص ١٢٢٤ ـ ١٢٢٧.
٦٢ ـ الدلالة النفسية : (صحيفة دار العلوم) ، السنة الخامسة ، يوليو ١٩٣٨ ، العدد الأول ، ص ٥ ـ ٩.

٦٣ ـ غزل العقاد (١٤) : مجلة (الرسالة) . السنة السادسة . العدد ٢٦٥ ، اغسطس ١٩٣٨ ، ص ١٢٦٣ ـ ١٢٦٦.
٦٤ ـ غزل العقاد (١٥) . مجلة (الرسالة) . العدد ٢٦٦ . أغسطس ١٩٣٨ . ص ١٢٩٤ ـ ١٢٩٧ .
٦٥ ـ غزل العقاد (١٦) ·
٦٦ ـ غزل العقاد (١٧) · مجلة (الرسالة) . العدد ٢٦٩ . اغسطس ١٩٣٨ . ص ١٤٢٥ ـ ١٤٢٩ .
٦٧ ـ غزل العقاد (١٨) مجلة (الرسالة) . العدد ٢٧١ . سبتمبر ١٩٣٨ ، ص ١٥٠٦ ـ ١٥٠٩ ..
٦٨ ـ غزل العقاد (بقية) · مجلة (الرسالة) . العدد ٢٧٢ ، سبتمبر ١٩٣٨ . ص ١٥٤١ ـ ١٥٤٢ .
٦٩ ـ غزل العقاد (١٩) . مجلة (الرسالة) . العدد ٢٧٤ . اكتوبر ١٩٣٨ . ص ١٦١٥ ـ ١٦١٧ .
٧٠ ـ غزل العقاد (٢٠) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٢٧٦ . اكتوبر ١٩٣٨ . ص ١٧٠٢ ـ ١٧٠٥ .
٧١ ـ أسلوب العقاد مجلة (الرسالة) . العدد ٢٧٨ . اكتوبر ١٩٣٨ . ص ١٧٧٧ ـ ١٧٨٠
٧٢ ـ كلمة أخيرة بين العقاد والرافعي وبيني وبين الرافعيين . مجلة (الرسالة) . العدد ٢٨٠ . نوفمبر ١٩٣٨ ، ص ١٨٦٤ ـ ١٨٦٦ .
٧٣ ـ بيت المغرب في مصر . مجلة (الرسالة) . العدد ٢٨٢ . نوفمبر ١٩٣٨ . ص ١٩٢٧ .
٧٤ ـ في النقد الأدبي مستقبل الثقافة في مصر لطه حسين (صحيفة دار العلوم) . السنة الخامسة . العدد الرابع . ابريل ١٩٣٩ . ص ٢٨ ـ ٧٩.
٧٥ ـ الغناء المريض ينخر الخلق والمجتمع المصري . مجلة (الرسالة) . العدد ٢٧٤ ، سبتمبر ١٩٣٩ . ص ١٣٧٢ ـ ١٣٨٤ .
٧٦ ـ على هامش النقد . بمناسبة ذكرى حافظ مجلة (الرسالة) . السنة الثانية . العدد ٢٧٦ . سبتمبر ١٩٣٩، ص ١٤٥٠ ـ ١٤٥١ .
٧٧ ـ التصوير الفني في القرآن الكريم (١) : مجلة (المقتطف) ، مجلد ٩٤ ، الجزء الثاني . مارس ١٩٣٩ ، ص ٢٠٦ ـ ٢١١ .
٧٨ ـ التصوير الفني في القرآن الكريم (٢) . مجلة (المقتطف) . الجزء الثالث . ١٩٣٩ . ص ٣١٢ ـ ٣١٨ .
٧٩ ـ الشعر والبؤس جريدة (الأهرام) . العدد ١٧٦٤٠، ١٩٤٠ ، ص ٧.
٨٠ ـ مسابقة اللغة العربية عمل غير مفهوم . (صحيفة دار العلوم)، السنة السادسة. ابريل ١٩٤٠ . العدد الرابع ، ص ١٢ ـ ١٧.
٨١ ـ دلالة الألفاظ على المعاني (١) · مجلة (الثقافة) ، العدد ٧٨ ، السنة الثانية ، نوفمبر ١٩٤٠ ، ص ٣٠ ـ ٣٢.
٨٢ ـ دلالة الألفاظ على المعاني (٢) : مجلة (الثقافة) . العدد ٧٩ . يوليو ١٩٤٠ . ص ١٧ ـ ٢٠.
٨٣ ـ المطربون والمطربات هم الطابور الخامس في مصر : (صحيفة دار العلوم) ، السنة السابعة . العدد الأول ، يوليو ١٩٤٠ . ص ٥٢ ـ ٥٦.
٨٤ ـ أماه : مجلة (الرسالة) ، العدد ٣٨١ ، اكتوبر ١٩٤٠ ، ص ١٦٠٢ ـ ١٦٠٣ .

٨٥ ـ ثقافة المـرأة المصريـة : مجلة (الشئون الاجتمـاعية) ، السنـة الأولى ، العدد الرابـع ، ١٩٤٠ ، ص ٢٤ ـ ٢٨.

٨٦ ـ الوعظ الديني : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الخامس. ١٩٤٠ ، ص ٢١ ـ ٢٣ .

٨٧ ـ ضريبة التطور : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد السادس ، ١٩٤٠ ، ص ٤٣ ـ ٤٦ .

٨٨ ـ نقص تشكيلاتنا الاجتماعية : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد السـابع ، ١٩٤٠ ، ص ٣٠ ـ ٣٢ .

٨٩ ـ الكتب المدرسية : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثامن ، ١٩٤٠ ، ص ٢٧ ـ ٢٩.

٩٠ ـ التربية الاجتماعية في المـدرسة المصـرية : مجلة (الشئـون الاجتماعيـة) ، العدد ١١ ، ١٩٤٠ ، ص ٣٦ ـ ٤٠ .

٩١ ـ الذوق الفني في مصر وأسطورة نهر الجنون : مجلة (الرسالة) ، السنة التاسعة . العـدد ٣٩٣ ، يناير ١٩٤١ ، ص ٣٧ .

٩٢ ـ ويلات السلم : مجلة (الرسالة) ، العدد ٣٩٤ ، يناير ١٩٤١ ، ص ٦٨ ـ ٧٠.

٩٣ ـ فرق لمكافحة الغناء المريض : مجلة (الرسالة)، العدد ٣٩٥، ينايـر ١٩٤١. ص ٩٤ ـ ٩٥.

٩٤ ـ الفنون في ضمائر الشعوب : مجلة (الرسالة) ، العدد ٣٩٩ ، فبراير ١٩٤١ ، ص ٢١١ ـ ٢١٢ .

٩٥ ـ التقليد في الفنون أو نسخ الكربون : مجلة (الرسالة) ، العدد ٤٠١ ، مارس ١٩٤١ ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

٩٦ ـ خصومـة لا عداوة : مجلة (الرسالة) ، العدد ٤٠٢ ، مارس ١٩٤١ ، ص ٣٣٢ .

٩٧ ـ الزمن الساحر : مجلة (الرسالة) ، العدد ٤٠٣ ، مارس ١٩٤١ ، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

٩٨ ـ كتب جديدة (دائرة المعارف الإسلامية ـ علم اللغة ـ ضحكات إبليس ـ اسبوعان مع علي ماهر في السودان) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٤٠٧ ، ابريل ١٩٤١ ، ص ٥٦٨ ـ ٥٧٠ .

٩٩ ـ الاتجاهات الحديثة في الشعر العربي : (صحيفـة دار العلوم) ، السنة السـابعة ، العـدد الرابع ، ابريل ١٩٤١ ، ص ٣٩ ـ ٦٥ .

١٠٠ ـ في الإنسانية خير ما دام فيها أمثال شتـروس : مجلة (الرسالة) ، العـدد ٤١٤ ، يونيـو ١٩٤١ ، ص ٦٤٤ ـ ٦٤٥ .

١٠١ ـ بين عبد القادر حمزة والعقاد : مجلة (الرسالة) ، العدد ٤١٦ ، يونيو ١٩٤١ ، ص ٨٢٤ ـ ٨٢٥ .

١٠٢ ـ على هامش النقد ـ بعض سمات الشعر الحديث : (صحيفة دار العلوم) ، السنة الثامنة ، العدد الأول ، يوليو ١٩٤١ ص ٣٠ ـ ٥٩.

١٠٣ ـ حول المسابقـة إلى الثانـوي : مجلة (الرسالة) ، العـدد ٤٢٧ ، اغسطس ١٩٤١ ، ص ١١٣٧ ـ ١١٣٩ .

١٠٤ ـ جيل حائر : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، السنة الثانية ، العدد الثالث، ١٩٤١، ص ٦٦ ـ ٧٠.

١٠٥ ـ الغاء البغاء وإلغـاء البغايـا (بتوقيـع مَستعار) : مجلة (الشئـون الاجتماعيـة)، السنة الثانية ، العدد الثالث ، ١٩٤١ ، ص ٨١ ـ ٨٥.

١٠٦ ـ العالم الجامح : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الرابع ، ١٩٤١ ، ص ٥١ ـ ٥٨ .

١٠٧ ـ صحة النسل (بتوقيع مستعار) · مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد الرابع ، ١٩٤١ ، ص ٨٨ ـ ٩٣ .

١٠٨ ـ القاهرة الخداعة : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الخامس ١٩٤١ ، ص ٣٠ ـ ٣٢.

١٠٩ ـ السخط دليل الحيوية :مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد السادس ،١٩٤١، ص ٤٤ ـ٤٩ .

١١٠ ـ روح المغامرة والمتاجرة : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد السادس ، ١٩٤١، ص ٩٤ ـ ٩٨.

١١١ ـ الوطنية عاطفة ومنفعة: مجلة (الشئون الاجتماعية). العدد السابع . ١٩٤١، ص٤١ ـ ٤٦.

١١٢ ـ الديمقراطية الصحيحة: مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد السابع ، ١٩٤١، ص٩٠ ـ ٩٢.

١١٣ ـ عالم جديد . مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثامن ، ١٩٤١ ، ص ٥٢ـ ٥٧.

١١٤ ـ مقومات المجتمع المصري : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثامن . ١٩٤١ ، ص ٧٦ ـ ٧٩ .

١١٥ ـ مشروعات الإصلاح مجلة (الشئون الاجتماعية). العدد العاشر ،١٩٤١ . ص ٢٨ ـ ٣٣.

١١٦ ـ الضرائب العامة في خدمة المجتمع. مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١١ . ١٩٤١ ، ص ٢٩ ـ ٣٦.

١١٧ ـ حول أزمة الزواج (بتوقيع مستعار) : مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد ١١، ١٩٤١ ، ص ٦٠ ـ ٦٥.

١١٨ ـ ميزانيتنا القومية · مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١٢، ١٩٤١ . ص ٤١ـ ٤٧.

١١٩ ـ عودة المهاجرين (بتوقيع مستعار) : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١٢ . ١٩٤١ ، ص ٦٨ ـ ٧٤.

١٢٠ ـ وجوه طريفة . مجلة (الرسالة) ، السنة العاشرة ، العدد ٤٥٦ ، مارس ١٩٤٢ ، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

١٢١ ـ كتب وشخصيات (عبقرية محمد للعقاد ـ بيجماليون للحكيم ـ دعاء الكروان والحب الضائع لطه حسين) مجلة (الرسالة) . العدد ٤٦٨ . يونيو ١٩٤٢ . ص ٦٤٣ ـ ٦٥٥ .

١٢٢ ـ كتب وشخصيات . عبقرية محمد للعقاد . مجلة (الرسالة) ، العدد ٤٦٩ ، يونيو ١٩٤٢ ، ص ٦٦٥ ـ ٦٦٧.

١٢٣ ـ كتب وشخصيات : عبقرية محمد للعقاد . مجلة (الرسالة) ، العدد ٤٧٠ . يوليو ١٩٤٢ ، ص ٦٨٣ ـ ٦٨٥.

١٢٤ ـ كتب وشخصيات: مجلة (الثقافة)، السنة الرابعة، العدد ١٩٣. سبتمبر ١٩٤٢، ص ١٣ .

١٢٥ ـ الأشواك في طريق المتعلمين · مجلة (الشئون الاجتماعية) ، السنة الثالثة ، العدد الأول ، يناير ١٩٤٢ ص ٤٠ ـ ٤٩.

١٢٦ ـ تيسير الحياة للفقراء (بتوقيع مستعار) مجلة (الشئون الاجتماعية) . العدد الأول . يناير ١٩٤٢ . ص ٧٢ ـ ٨١.

١٢٧ ـ مشروع المبرات الاجتماعية : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثاني ، فبراير ١٩٤٢ . ص ٥١ ـ ٥٧.

١٢٨ ـ معركة قتل الوقت في مصر (بتوقيع مستعار) : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثاني ، فبراير ١٩٤٢ ، ص ٧٢ ـ ٧٧.

١٢٩ ـ الروح المصرية الصحيحة : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثالث ، مارس ١٩٤٢ ، ص ٥٣ ـ ٦٢.

١٣٠ ـ طفولتنا المسروقة (بتوقيع مستعار) : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثالث ، مارس ١٩٤٢ ، ص ٩٢ ـ ٩٥.

١٣١ ـ هل نحن متحضرون ؟ : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الرابع ، ابريل ١٩٤٢ ، ص ٧١ ـ ٧٥.

١٣٢ ـ أرقام معبرة (بتوقيع مستعار) : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الرابع ، ابريل ١٩٤٢ ، ص ٩٦ ـ ١٠١.

١٣٣ ـ نحو آفاق جديدة : مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد الخامس، مايو ١٩٤٢، ص ٤٩ ـ ٥٢.

١٣٤ ـ المجتمع والفنون (بتوقيع مستعار) : مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد الخامس ، مايو ١٩٤٢ ، ص ٧٠ ـ ٧٥.

١٣٥ ـ المجتمع الصالح والمجتمع المتوازن : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد السادس ، يونيو ١٩٤٢ ، ص ٥٦ ـ ٦٦.

١٣٦ ـ صيحة طبيب أسنان : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد السابع ، يوليو ١٩٤٢ ، ص ١٦ ـ ٢٠.

١٣٧ ـ العقلية الاجتماعية : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد الثامن ، اغسطس ١٩٤٢ ، ص ١٩ ـ ٢٦.

١٣٨ ـ العالم الجديد : مجلة (الشئون الاجتماعية) ،العدد التاسع، سبتمبر ١٩٤٢، ص ٢٩ ـ ٣٣.

١٣٩ ـ وسائل النجاح في المجتمع ، أو ثمن الفضيلة . مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد العاشر ، اكتوبر ١٩٤٢ ، ص ٢٩ ـ ٤٣.

١٤٠ ـ المقدسات الإنسانية والقومية : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١١ ، ١٩٤٢ ، ص ٣٢ ـ ٣٦.

١٤١ ـ الاتجاه القومي للتعليم : مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٤٢ ، ص ٢١ ـ ٢٧.

١٤٢ ـ رأي في تدريس الإنشاء : (صحيفة دار العلوم) ، السنة العاشرة ، العدد الأول والثاني ، ١٩٤٣ ، ص ٣ ـ ٢٣.

١٤٣ ـ حول قضية شهرزاد ـ الأدب والأشخاص : مجلة (الرسالة) ، السنة ١١ ، ابريل ١٩٤٣ ، العدد ٥٠٩ ، ص ٢٧٨.

١٤٤ ـ شاعر الغزل للاستاذ عباس محمود العقاد : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥١٠ ، ابريل ١٩٤٣ ، ص ٢٩١ ـ ٢٩٣.

١٤٥ ـ سليمان الحكيم لتوفيق الحكيم (١) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥١١ ، ابريل ١٩٤٣ ، ص ٣١١ ـ ٣١٢ .

١٤٦ ـ سليمان الحكيم لتوفيق الحكيم (٢): مجلة (الرسالة) ، العدد ٥١٢ ، أبريل ١٩٤٣ ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

١٤٧ ـ سليمان الحكيم لتوفيق الحكيم (تتمة) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥١٣ ، مايو ١٩٤٢ ،ص ٣٥٠ ـ ٣٥٢ .

١٤٨ ـ في المستقبل آمال .مجلة (الشئون الإجتماعية) ، السنة الرابعة ، العدد الاول ، يناير ١٩٤٣ ، ص ٣٠ ـ ٣٨ .

١٤٩ ـ حلقة مفقودة : مجلة (الشئون الإجتماعية) ، السنة الرابعة ، العدد الثاني ، فبراير ١٩٤٣ . ص ٢٣ ـ ٢٧ .

١٥٠ ـ الإتجاه القومي في شئون التعليم . مجلة (الشئون الإجتماعية) ، العدد الثالث ، مارس ١٩٤٣ . ص ٣٤ ـ ٤٣ .

١٥١ ـ أبطالنا المنسيون . مجلة (الشئون الإجتماعية) ، العدد الرابع ، أبريل ١٩٤٣ ، ص ٤٩ ـ ٥٢ .

١٥٢ ـ مشروع بفريدج مجلة (الشئون الإجتماعية).العدد الخامس، مايو ١٩٤٣، ص ٢١ ـ ٢٩ .

١٥٣ ـ الأدب المهموس والأدب الصادق (١) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥١٥ ، مايو ١٩٤٣ . ص ٣٩٠ ـ ٣٩٢ .

١٥٤ ـ الأدب المهموس والأدب الصادق (٢) مجلة (الرسالة) ، العدد ٥١٨ ، يونيو ١٩٤٣ ، ص ٤٥١ ـ ٤٥٣ .

١٥٥ ـ الأدب المهموس والأدب الصادق (٣) . مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٢٠ ، يونيو ١٩٤٣ ، ص ٤٨٩ ـ ٤٩١

١٥٦ ـ النماذج البشرية المهموسة مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٢٢ ، يوليو ١٩٤٣ ، ص ٥٢٩ ـ ٥٣١ .

١٥٧ ـ غلطة الآلة وشتائم الاستاذ مندور مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٢٦ ، أغسطس ١٩٤٣ ، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠ .

١٥٨ ـ تصحيحات واجبة في الأدب والأخلاق . مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٢٩ ، أغسطس ١٩٤٣ ، ص ٦٧٦ ـ ٦٧٧ .

١٥٩ ـ الفاكهة المحرمة مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٤١ ، نوفمبر ١٩٤٣ ، ص ٩١٢ ـ ٩١٣.

١٦٠ ـ في صميم الريف . مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد التاسع ،١٩٤٣، ص ١٩ ـ ٢٣ .

١٦١ ـ تعليم الشعب . مجلة (الشئون الاجتماعية). العدد العاشر ،اكتوبر ١٩٤٣. ص ١٩ ـ ٢٣ .

١٦٢ ـ في مفرق الطرق بين القومية والعالمية مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١١، نوفمبر ١٩٤٣ ، ص ١٦ ـ ١٩.

١٦٣ ـ وظيفة الفن والصحافة . مجلة (الشئون الاجتماعية) ، العدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٤٣ ، ص ٢٤ ـ ٢٨.

١٦٤ ـ في التيه : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٤٤ ، ديسمبر ١٩٤٣ ، ص ٩٧٢ ـ ٩٧٣ .

١٦٥ ـ كتب وشخصيات ـ على هامش السيرة لطه حسين : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٤٧ ، ديسمبر ١٩٤٣ ، ص ١٠٣١ ـ ١٠٣٢ .

١٦٦ ـ احلام شهرزاد للدكتور طه حسين مجلة (المقتطف) ، العدد ٢١٠٢ ، ١٩٤٣ ، ص ٢١٣ ـ ٢١٧ .

١٦٧ ـ أعلام الأدب المعاصرين (من سلسلة إقرأ : ديستويفسكي للاستاذ حسن محمود ـ الشاعر الرجيم بودلير للاستاذ عبد الرحمن صدقي) : مجلة (المقتطف) ، العدد ٢١٠٣ ، ١٩٤٣ ، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨ .

١٦٨ ـ كتب وشخصيات: إبراهيم الثاني للمازني. مجلة (الرسالة)، العدد ٥٤٨، يناير ١٩٤٤، ص ٨.

١٦٩ ـ كتب وشخصيات : زهرة العمر لتوفيق الحكيم : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٤٩ ، يناير ١٩٤٤ ، ص ٢٦ ـ ٢٨.

١٧٠ ـ كتب وشخصيات : الصديقة بنت الصديق للعقاد : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٥١ ، يناير ١٩٤٤ ، ص ٩١ ـ ٩٤ .

١٧١ ـ مصر والدعاية : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، السنة الخامسة ، العدد الأول ، يناير ١٩٤٤ ، ص ٣٩ ـ ٤٢ .

١٧٢ ـ العدالة الاجتماعية: مجلة (الشئون الاجتماعية)، العدد الأول، يناير ١٩٤٤، ص٣٣ ـ ٣٧ .

١٧٣ ـ بيان منهاج في كتب وشخصيات : مجلة (الثقافة) ، السنة السادسة ، العدد ٢٦٦ ، فبراير ١٩٤٤ ، ص ٢٢ ـ ٢٣ .

١٧٤ ـ سندباد عصري وسندباد قديم لحسين فوزي (١) : مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٦٧ ، فبراير ١٩٤٤ ، ص ٢١ ـ ٢٤ .

١٧٥ ـ سندباد عصري وسندباد قديم لحسين فوزي (٢) : مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٦٩ ، فبراير ١٩٤٤ ، ص ٢٠ ـ٢٣ .

١٧٦ ـ كتب مترجمة : الوان من الحب لعبد الرحمن صدقي ـ المهاتما غاندي لاسماعيل مظهر : مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٧٢ ، مارس ١٩٤٤ ، ص ١٩ ـ ٢٢ .

١٧٧ ـ تلاقي الأكفاء لعلي أدهم : مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٧٥ ، ابريل ١٩٤٤ ، ص ٢٢ ـ ٢٤ .

١٧٨ ـ حول شعراء الشباب (١) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٦٢ ، ابريل ١٩٤٤ ، ص ٣١٨ .

١٧٩ ـ حول شعراء الشباب (٢) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٦٤ ، ابريل ١٩٤٤ ، ص ٣٦٠ .

١٨٠ ـ مع نفسي : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٦٩ ، مايو ١٩٤٤ ، ص ٤٤٩.

١٨١ ـ صحيفة النقد (المذاهب الاجتماعية الحديثة لمحمد عبد الله عنان ـ المذاهب السياسية المعاصرة لعلي أدهم ـ من سير الرحلات للدمرداش محمد) : مجلة (الثقافة) ، العدد ١٨١ ، مايو ١٩٤٤ ، ص ٢١ ـ ٢٣ .

١٨٢ ـ قاف : قطب : مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٨٣ ، مايو ١٩٤٤ ، ص ٢ .

١٨٣ ـ أعلام الإسلام (ابن العاص للعقاد ـ منصور الأندلس لعلي ادهم) : مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٨٧ ، يونيو ١٩٤٤ ، ص ٢٢ ـ ٢٤ .

١٨٤ ـ الشعر العربي والشعر العالمي في عرائس وشياطين: مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٧٦ ، يوليو ١٩٤٤ ، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٥ .

١٨٥ ـ الطبيعة في الشعر العربي والشعر العالمي : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٧٩، أغسطس ١٩٤٤ ، ص ٦٥٢ ـ ٦٥٥ .

١٨٦ ـ المعاني والظلال : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٨١ ، أغسطس ١٩٤٤ ، ص ٦٨٩ ـ ٦٩٢ .

١٨٧ ـ الف ليلة وليلة ـ رسالة الدكتورة سهير القلماوي : مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٩٣ ، اغسطس ١٩٤٤ ، ص ٢٠ ـ ٢٢ .

١٨٨ ـ من شعراء المجون (بشار للمازني ـ أبو نواس لعبد الرحمن صدقي ـ ابو نواس لعبد الحليم عباس): مجلة (الثقافة) ، العدد ٢٩٩ ، سبتمبر ١٩٤٤ ، ص ١٨ ـ ٢٢ .

١٨٩ ـ بقية في المعاني والظلال من غير تعليق : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٨٣ ، سبتمبر ١٩٤٤ ، ص ٧٢٨ ـ ٧٣٩ .

١٩٠ ـ في عالم القصة : بنت الشيطان لمحمود تيمور : مجلة (الرسالة) ، العدد ٥٨٥ ، سبتمبر ١٩٤٤، ص ٧٦٦ ـ ٧٦٩.

١٩١ ـ في عالم القصة: كفاح طيبة لنجيب محفوظ: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٨٧، أكتوبر ١٩٤٤، ص ٨٨٩.

١٩٢ ـ بقية عن تيمور: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٨٨، أكتوبر ١٩٤٤، ص ٩١٩ ـ ٩٢٠.

١٩٣ ـ في عالم القصة: الرواية الشعرية بين شوقي وعزيز أباظة: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٨٩، أكتوبر ١٩٤٤، ص ٩٢٩ ـ ٩٣٢.

١٩٤ ـ بين تيمور وذهني: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٩٠، أكتوبر ١٩٤٤، ص ٩٥٩ ـ ٩٦٠.

١٩٥ ـ في عالم القصة: شغاف قلب لحبيب الزحلاوي: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٩١، أكتوبر ١٩٤٤، ص ٩٧٢ ـ ٩٧٤.

١٩٦ ـ من اعلام الاسلام: محمد عبده للدكتور عثمان امين: مجلة (الثقافة)، العدد ٣٠٥، أكتوبر ١٩٤٤، ص ٢٢ ـ ٢٤.

١٩٧ ـ في عالم القصة: الذئاب الجائعة لمحمود البدوي: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٩٣، نوفمبر ١٩٤٤، ص ١٠١٠ ـ ١٠١٢.

١٩٨ ـ كلمة أخيرة: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٩٤، نوفمبر ١٩٤٤، ص ١٠٣٥.

١٩٩ ـ إلى أستاذي البشبيشي: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٩٤، نوفمبر ١٩٤٤، ص ١٠٣٧.

٢٠٠ ـ خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق (١): مجلة (الرسالة)، العدد ٥٩٧، ديسمبر ١٩٤٤، ص ١٠٨٦ ـ ١٠٨٨.

٢٠١ ـ الرباط المقدس لتوفيق الحكيم: مجلة (الرسالة)، العدد ٥٩٨، ديسمبر ١٩٤٤، ص ٢٠١٠ ـ ٢٠١٢.

٢٠٢ ـ قصة الأدب في العالم لأحمد أمين وزكي نجيب محمود: مجلة (الثقافة)، العدد ٣١٣، ديسمبر ١٩٤٤، ص ١٨ ـ ٣١.

٢٠٣ ـ مليم الأكبر: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠٠، يناير ١٩٤٥، ص ١٠.

٢٠٤ ـ التصوير الفني في القرآن: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠١، يناير ١٩٤٥، ص ٤٢ ـ ٤٦.

٢٠٥ ـ مليم الأكبر (تتمة): مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠٢، يناير ١٩٤٥، ص ٦٦ ـ ٦٨.

٢٠٦ ـ في الوظيفة ـ صور انتقادية لعبد الحميد السحار: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠٣، يناير ١٩٤٥، ص ٨٤ ـ ٨٦.

٢٠٧ ـ تصويب: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠٣، يناير ١٩٤٥، ص ٩٤.

٢٠٨ ـ قصص وأساطير (أساطير الحب والجمال لدريني خشبة ـ عشاق العرب لكامل عجلان): مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠٥، فبراير ١٩٤٥، ص ١٢٧ ـ ١٢٩.

٢٠٩ ـ خواطر متساوقة في النقد والأدب والأخلاق (٢): مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠٧، فبراير ١٩٤٥، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

٢١٠ ـ على هامش النقد (سلسلة جديدة): سارق النار لخليل هنداوي: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٠٩، مارس ١٩٤٥، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

٢١١ ـ التناسق الفني في تصوير القرآن: مجلة (الرسالة)، العدد ٦١١، مارس ١٩٤٥، ص ٢٧٨ ـ ٢٨١.

٢١٢ ـ هذه الشجرة (للعقاد): مجلة (الرسالة)، العدد ٦١٣، مارس ١٩٤٥، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

٢١٣ ـ شجرة البؤس: مجلة (الثقافة)، العدد ٣١٦، مارس ١٩٤٥، ص ٢٦.

٢١٤ ـ المدينتان: دمشق لمحمد كرد علي ـ بغداد لطه الراوي: مجلة (الرسالة)، العدد ٦١٥، ابريل ١٩٤٥، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

٢١٥ ـ دار الترجمة ونهضة مصر الثقافية: مجلة (الرسالة)، العدد ٦١٧، ابريل ١٩٤٥، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦.

٢١٦ ـ التعاون الثقافي بين الأقطار العربية: مجلة (الرسالة)، العدد ٦١٨، مايو ١٩٤٥، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٢.

٢١٧ ـ مباحث عن التصوير الفني في القرآن: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٢٠، مايو ١٩٤٥، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٩.

٢١٨ ـ التصوير الفني في القرآن: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٢١، مايو ١٩٤٥، ص ٥٦٩ ـ ٥٧٠.

٢١٩ ـ صور من الجيل الجديد: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٢٢، يونيو ١٩٤٥، ص ٥٧٩ ـ ٥٨١.

٢٢٠ ـ هذه هي فرنسا: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٢٤، يونيو ١٩٤٥، ص ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

٢٢١ ـ الجمال الفني والعقيدة الدينية في القرآن الكريم: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٢٥، يونيو ١٩٤٥، ص ٦٧٧ ـ ٦٧٩.

٢٢٢ ـ وظيفة الصحافة في المجتمع الحديث: مجلة (الشؤون الاجتماعية)، السنة السادسة، العدد السادس، ١٩٤٥، ص ١٣ ـ ١٥.

٢٢٣ ـ عالم المستقبل وبرامج الشباب: مجلة (الشؤون الاجتماعية)، العدد السابع، ١٩٤٥، ص ١٠ ـ ١٤.

٢٢٤ ـ الجمال الفني في القرآن الكريم: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٢٦، يوليو ١٩٤٥، ص ٧١١.

٢٢٥ ـ عدلوا برامجكم أو انسحبوا قبل فوات الأوان: مجلة (الرسالة)، العدد ٦٢٧، يوليو ١٩٤٥، ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤.

٢٢٦ ـ (المنطق الوجداني والعقيدة : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٢٩ ، يوليو ١٩٤٥ ، ص ٧٧٨ ـ ٧٨١.

٢٢٧ ـ لا يا معالي الوزير لقد أخطأك التوفيق : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٣١ ، أغسطس ١٩٤٥ ، ص ٨٣٩ ـ ٨٤٠.

٢٢٨ ـ التصوير الفني والعقيدة في القرآن : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٤٥ ، نوفمبر ١٩٤٥ ، ص ١٢٢٥ ـ ١٢٢٧.

٢٢٩ ـ أيها العرب استيقظوا واحذروا : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٤٧ ، نوفمبر ١٩٤٥ ، ص ١٢٨١ ـ ١٢٨٢ .

٢٣٠ ـ اين أنت يا مصطفى كامل ؟!: مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٤٨ ، ديسمبر ١٩٤٥ ، ص ١٣٠٩ ـ ١٣١٠.

٢٣١ ـ على هامش النقد : خان الخليلي : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٥٠ ، ديسمبر ١٩٤٥ ، ص ١٣٦٤ ـ ١٣٦٦ .

٢٣٢ ـ سياسة قتل الوقت : مجلة (الشئون الاجتماعية) ، السنة السادسة ، العدد ١٢ ، ديسمبر ١٩٤٥ ، ص ٢٣ ـ ٢٧.

٢٣٣ ـ أؤمن بالانسان لعبد المنعم خلاف : مجلة (الكتاب) ، السنة الأولى ، ١٩٤٥ ، ص ١٩٧ ـ ٢٠٥.

٢٣٤ ـ البيادر لميخائيل نعيمة : مجلة (الكتاب) ، السنة الأولى ، ١٩٤٥ ، ص ٥٥١ ـ ٥٥٩.

٢٣٥ ـ الصور والمعاني ، أو الحس والذهن في الشعر العربي : مجلة (الكتاب) ، السنة الأولى ، ١٩٤٥ ، ص ٨٥٠ ـ ٨٥٦.

٢٣٦ ـ درس في التفسير على طريقة التصوير : مجلة (الرسالة)، السنة ١٤ ، العدد ٦٥٣ ، يناير ١٩٤٦ ، ص ١٤ ـ ١٧.

٢٣٧ ـ شيلوك الجديد أو قضية فلسطين ـ مسرحية للاستاذ باكثير : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٥٥ ، يناير ١٩٤٦ ، ص ١٤ ـ ١٧.

٢٣٨ ـ فضيحة .. فمن المسئول ؟: مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٥٥ ، يناير ١٩٤٦ ، ص ١٨.

٢٣٩ ـ هؤلاء الفرنسيون : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٥٧ ، فبراير ١٩٤٦ ، ص ١٢١ ـ ١٢٣ .

٢٤٠ ـ اللغة الوحيدة التي يفهمها الانجليز : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٥٩ ، فبراير ١٩٤٦ ، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

٢٤١ ـ من كتب الشرق والغرب : مجلة (الكاتب المصري) ، العدد الخامس ، فبراير ١٩٤٦ ، ص ١٥٦.

٢٤٢ ـ منطق الدماء البريئة في يوم الجلاء . مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٦١، مارس ١٩٤٦ ، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

٢٤٣ ـ على هامش النقد ـ بين الفلسفة والأدب . مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٦٣ ، مارس ١٩٤٦ ، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

٢٤٤ ـ معيشة طبية (طفل من القرية): مجلة (الرسالة)، العدد ٦٦٥ ، ابريل ١٩٤٦ ، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٦.

٢٤٥ ـ همزات الشياطين لعبد الحميد السحار : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٦٨ ، إبريل ١٩٤٦ ، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٥ .

٢٤٦ ـ سحر الجلاء : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٠ ، مايو ١٩٤٦ ، ص ٤٩٣ ـ ٤٩٤.

٢٤٧ ـ الكلمة اليوم للعرب ، فماذا هم صانعون ؟ مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٢ ، مايو ١٩٤٦ ، ص ٥٤٩ ـ ٥٥٠.

٢٤٨ ـ الوعي في الشعر : مجلة (الكاتب المصري) ، العدد الثامن ، مايو ١٩٤٦ ، ص ٦٢١.

٢٤٩ ـ مرآة نفسي ديوان للدكتور عبد الرحمن بدوي : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٤ ، يونيو ١٩٤٦ ، ص ٦٠٢ ـ ٦٠٥ .

٢٥٠ ـ دفاع عن البلاغة للزيات(١) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٦ ، يونيو ١٩٤٦ ، ص ٦٦٢ ـ ٦٦٥ .

٢٥١ ـ دفاع عن البلاغة للزيات (٢) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٧ ، يونيو ١٩٤٦ ، ص ٦٨٩ ـ ٦٩٢ .

٢٥٢ ـ إلى أدباء العراق : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٧ ، يونيو ١٩٤٦ ، ص ٧٠٦ ـ ٧٠٧.

٢٥٣ ـ دفاع عن البلاغة (تتمة) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٧٨ ، يوليو ١٩٤٦ ، ص ٧١٧ .

٢٥٤ ـ إلى الإسكندرية : مجلة (الرسالة) ، العدد ، ٦٨١ ، يوليو ١٩٤٦ ، ص ٧٩٦ ـ ٧٩٨.

٢٥٥ ـ حول كتب وشخصيات : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٨٢ ، يوليو ١٩٤٦ ، ص ٨٤٧ .

٢٥٦ ـ النقد والفن : مجلة (الكاتب المصري)، العدد العاشر ، يوليو ١٩٤٦ ، ص ٢٢٨ .

٢٥٧ ـ صراصير : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٨٣ ، أغسطس ١٩٤٦ ، ص ٨٥٦ ـ ٨٥٨.

٢٥٨ ـ سوق الرقيق : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٨٥ ، أغسطس ١٩٤٦ ، ص ٩١١ ـ ٩١٣.

٢٥٩ ـ هؤلاء الأرستقراط : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٨٧ ، سبتمبر ١٩٤٦ ، ص ٩٦١ ـ ٩٦٣ .

٢٦٠ ـ مفارقات : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٨٩ ، سبتمبر ١٩٤٦ ، ص ١٠١٧ ـ ١٠١٩.

٢٦١ ـ مدارس للسخط : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٩١ ، سبتمبر ١٩٤٦ ، ص ١٨٠١ ـ ١٨٠٢ .

٢٦٢ ـ الضمير الأمريكاني وقضية فلسطين : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٩٤ ، ٢١ أكتوبر ١٩٤٦ ، ص ١١٥٥ ـ ١١٥٧ .

٢٦٣ ـ مواضع النقد الأدبي : مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٩٦ ، نوفمبر ١٩٤٦ ، ص ١٢١٦ ـ ١٢١٨ .

٢٦٤ ـ شعر من الجزيرة (الهوى والشباب لأحمد عبد الغفور العطار ـ الشاطىء المسحور لمحمد عبده غانم): مجلة (الرسالة) ، العدد ٦٩٨ ، نوفمبر ١٩٤٦ ، ص ١٢٧٨ ـ ١٢٨٠ .

٢٦٥ ـ من مفارقات التفكير : الاستاذ اسماعيل مظهر وكتاب الأغلال : مجلة (الرسالة)، العدد ٧٠٠ ، نوفمبر ١٩٤٦ ، ص ١٣٢٦ ـ ١٣٢٨.

٢٦٦ ـ على هامش النقد : مجلة (الرسالة)، العدد ٧٠١ . ديسمبر ١٩٤٦ ، ص ١٣٧١ ـ ١٣٧٢ .

٢٦٧ ـ غفلة النقد في مصر : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٢ ، ديسمبر ١٩٤٦ ، ص ١٣٨٢ ـ ١٣٨٤ .

٢٦٨ ـ القاهرة الجديدة لنجيب محفوظ : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٣ ، ٢٠ ديسمبر ، ص ١٤٤٠ ـ ١٤٤٣ .

٢٦٩ ـ حول كتب وشخصيات : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٣ ، ٢٠ ديسمبر ١٩٤٦ ، ص ١٤٥٧ ـ ١٤٥٩ .

٢٧٠ ـ شهرية المسرح ـ العباسة مسرحية شعرية لعزيز أباظة : مجلة (الكاتب المصري) ، السنة الأولىٰ ، العدد الرابع ، ١٩٤٦ ، ص ٥٨٨ ـ ٥٩٤ .

٢٧١ ـ أغاني شيراز : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٤ ، ديسمبر ١٩٤٦ ، ص ١٥٦٠ ـ ١٥٦٥ ، .

٢٧٢ ـ الوعي في الشعر : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٥ ، ديسمبر ١٩٤٦ ، ص ١٦٢١ ـ ١٦٢٩ .

٢٧٣ ـ تصحيح لغوي : مجلة (الكتاب) ، السنة الثانية ، ١٩٤٦ ، ص ٧٤٥ ـ ٧٤٦ .

٢٧٤ ـ البيادر ـ رد على رد : مجلة (الكتاب) ، السنة الثانية ، ١٩٤٦ ، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩ .

٢٧٥ ـ قواعد النقد الأدبي بين الفلسفة والعلم : مجلة (الكتاب) ، السنة الثانية ، المجلد ٢، ١٩٤٦ ، ص ٢١٧ ـ ٢٢٥ .

٢٧٦ ـ قيادتنا الروحية . مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٦ ، يناير ١٩٤٧ ، ص ٢٧ ـ ٢٩ .

٢٧٧ ـ من الأعماق : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٧، يناير ١٩٤٧ ، ص ٨٠ ـ ٨٢ .

٢٧٨ ـ الكتاب المريب : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٨ ، فبراير ١٩٤٧ ، ص ١٢٧ .

٢٧٩ ـ لغة العبيد : مجلة (الرسالة) ، العدد ٧٠٩ ، فبراير ١٩٤٧ ، ص ١٣٤ ـ ١٣٦ .

٢٨٠ ـ والآن أيها العرب أما تزالون تنتظرون ؟ مجلة (الرسالة) ، العدد ٧١١ ، فبراير ١٩٤٧ ، ص ١٩٠ ـ ١٩٢ .

٢٨١ ـ الخلود : مجلة (الكتاب) ، المجلد الرابع ، الجزء ١٢ ، ديسمبر ١٩٤٧ ص ١٨٦٧ ـ ١٨٦٩.

٢٨٢ ـ أهدافنا وبرامجنا : مجلة (العالم العربي) ، السنةالأولى ، العدد الأول ، يناير ١٩٤٧ ، ص ٣.

٢٨٣ ـ أن للشعر أن يعود غناء: مجلة (العالم العربي)، العدد الأول، يناير ١٩٤٧، ص ٤٠ ـ ٤١.

٢٨٤ ـ عودوا إلى الشرق : مجلة (العالم العربي) ، العدد الثاني ، يناير ١٩٤٧ ، ص ٣ ـ ٤ .

٢٨٥ ـ قيمة التعبير في الأدب : مجلة (العالم العربي) ، فبراير ١٩٤٧ ، ص ٥٢ ـ ٥٣.

٢٨٦ ـ عثمان بن عفان لصادق إبراهيم عرجون : مجلة (العالم العربي) ، العدد الثاني ، فبراير ١٩٤٧ ، ص ٦٧ ـ ٦٨ .

٢٨٧ ـ تعريف بكتب مختلفة : مجلة (العالم العربي) ، فبراير ١٩٤٧ ، ص ٧١ ـ ٧٢.

٢٨٨ ـ نحن أقوياء : مجلة (العالم العربي) ، العدد الثالث ، مارس ١٩٤٧ ، ص ٣ .

٢٨٩ ـ آن أن نرد للفظ قيمته في الشعر : مجلة (العالم العربي) ، مارس ١٩٤٧ ، ص ٥١ ـ ٥٣ .

٢٩٠ ـ أيها العرب .. سلاحكم .. سلاحكم : مجلة (العالم العربي) ، العدد الرابع ، ابريل ١٩٤٧ ، ص ٣ .

٢٩١ ـ معركة الضمير الأدبي في مصر ـ شبان وشيوخ : مجلة (العالم العربي) ، ابريل ١٩٤٧ ، ص ٥٢ .

٢٩٢ ـ هذه هي الأغلال : مجلة (الكتاب) ، السنة الثانية ، ١٩٤٧ ، ص ٦٦٨ ـ ٦٦٩ .

٢٩٣ ـ مشروع القانون الإسلامي رقم (١) : مجلة (الفكر الجديد) ، السنة الأولى ، العدد الثاني ، يناير ١٩٥٨ ، ص ٣ ـ ٥.

٢٩٤ ـ فلنؤمن بأنفسنا : مجلة (الفكر الجديد) ، العدد الثالث ، يناير ١٩٤٨ ، ص ٤ ـ ٦ .

٢٩٥ ـ ظاهرة تستحق الدراسة في أدب الدكتور طه حسين بك : مجلة (الفكر الجديد) ، العدد الثالث ، يناير ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٤.

٢٩٦ ـ مشروع القانون الإسلامي رقم (٢) : مجلة (الفكر الجديد) ، العدد الرابع ، يناير ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٥ .

٢٩٧ ـ افخاذ وبهود : مجلة (الفكر الجديد) ، العدد الخامس ، يناير ١٩٤٨ ، ص ٥ ـ ٦ .

٢٩٨ ـ أنتم أيها المترفون تزرعون الشيوعية زرعاً : مجلة (الفكر الجديد) ، العدد السادس ، فبراير ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٥ .

٢٩٩ ـ وضع مقلوب في جوائز فؤاد الأول : درس في الكرامة لاساتذتنا الكبار . مجلة (الفكر الجديد)، العدد السادس ، فبراير ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٤ .

٣٠٠ ـ أولاد الذوات هم نتن الأرض ولعنة السماء : مجلة (الفكر الجديد) ، فبراير ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٤.

٣٠١ ـ كتاب الأسبوع (زقاق المدق للاستاذ نجيب محفوظ ـ قافلة الزمان للاستـاذ عبد الحميـد السحار) : مجلة (الفكر الجديد) ، العدد السابع ، ١٢ فبراير ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٥ .

٣٠٢ ـ تحرروا يا عبيد الأمريكان والروس والانجليز : الأمة مصدر السلطان ، يصنعهـا عسكري بوليس ويجلد بها الأرض: مجلة(الفكر الجديد)، العدد الثامن، فبراير ١٩٤٨، ص ٣ ـ ٤.

٣٠٣ ـ يـا شباب الوادي تـأهبوا واستعـدوا : مجلة (الفكر الجـديد) ، العـدد التاسـع ، مارس ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٤ .

٣٠٤ ـ ليس الشعب متسولاً فردوا له حقوقه وهو غني عن بركم : مجلة (الفكر الجديـد) ، العدد العاشر ، مارس ١٩٤٨ ، ص ٣ ـ ٥ .

٣٠٥ ـ رأي في الشعر ـ بمناسبة لزوميات مخيمر : مجلة (الكتاب) ، السنة الثالثة ، ١٩٤٨ ، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٧ .

٣٠٦ ـ لحظات مع تاجور : مجلة (الكتاب) ، ١٩٤٨ ، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٣.

٣٠٧ ـ الى الأستاذ توفيق الحكيم (١): مجلة (الرسالة)، العدد ٨٢٧، ٩ مايو ١٩٤٩، ص ٨٢٣ ـ ٨٢٦ .

٣٠٨ ـ الى الاستاذ توفيق الحكيم (٢): مجلة (الرسالة)، العدد ٨٢٨، ١٦ مايو ١٩٤٩، ص ٨٥٤ ـ ٨٥٥ .

٣٠٩ ـ حمائم في نيويورك : مجلة (الكتاب)، المجلد الثامن، الجزء العاشر، ديسمبر ١٩٤٩، ص ٦٦٦ ـ ٦٦٩ .

٣١٠ ـ رؤيا على الأفق: موسيقى الوجود: مجلة (الكتاب)، المجلد التاسع، الجزء الرابع، ١٩٥٠، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٨.

٣١١ ـ العشرون الذين صاغوا القرن العشرين (تأليف آرثر شلسنجر وماركيز تشايلدس ـ ترجمة محمد قطب ـ تعليق سيد قطب) . مجلة (الكتاب) ، الجزء الخامس، مايو ١٩٥٠، ص ٣٩٨ ـ ٤١٤.

٣١٢ ـ اضواء من بعيد (١): مجلة (الأديب)، السنة التاسعة، الجزء السابع، يوليو ١٩٥٠، ص ٥ ـ ٦.

٣١٣ ـ اضواء من بعيد (٢) : مجلة(الكتاب)، الجزء الرابع، ١٩٥٠ ، ص ١٤٣ ـ ١٤٥ .

٣١٤ ـ الى عبيد فرنسا في العالم العربي : مجلة (الدعوة)، العدد الثامن، فبراير ١٩٥١، ص ١٣ ـ ١٥ .

٣١٥ ـ الاسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين : مجلة (الدعوة)، العدد التاسع، مارس ١٩٥١، ص ٧ ـ ٩ .

٣١٦ ـ في الأدب والحياة: مجلة (الكاتب المصري)، ابريل ١٩٥١، ص ٣٨٩.

٣١٧ ـ الخبز والحرية : مجلة (الاشتراكية)، ٢٧ ابريل ١٩٥١، العدد ١١ ، ص ٧ ـ ٩ .

٣١٨ ـ الشعب الأمـريكي بدائي .. ويحب القـوة العضلية !: مجلة (اللوا الجـديد) ، ٢٤ ابـريل ١٩٥١ ، العدد الثاني ، السنة الأولى ، ص ٦.

٣١٩ ـ جنون التعصب في أمريكا: مجلة (اللواء الجديد)، أول مايو ١٩٥١، العدد الثالث، ص ٧.

٣٢٠ ـ روح الاستعمار في الدم الامريكي : مجلة (اللواء الجديد) ، ٨ مايو ١٩٥١ ، العدد الرابع ، ص ٦.

٣٢١ ـ الامريكان متعصبون غير متدينين : مجلة (اللواء الجديد) ، ١٥ مايو ١٩٥١ ، العدد الخامس ، ص ٧.

٣٢٢ ـ لحساب من هذا؟(١):مجلة (اللواء الجديد)، ٢٢ مايو ١٩٥١، العدد السادس، ص ٧.

٣٢٣ ـ لحساب من هذا ؟(٢) : مجلة (اللواء الجديد) ، ٢٩ مايو ١٩٥١ ، العدد السابع ، ص ٧ .

٣٢٤ ـ لحساب من هذا ؟ (٣) : مجلة (اللواء الجديد) ، ٥ يونيو ١٩٥١ ، العدد الثامن ، ص ٧ .

٣٢٥ ـ لحساب من هذا ؟ (٤) : مجلة (اللواء الجديد) ، ١٢ يونيو ١٩٥١ ، العدد التاسع ، ص ٧ .

٣٢٦ ـ لحساب من هذا؟ (٥): مجلة (اللواء الجديد)،العدد العاشر، ١٩ يونيو ١٩٥١، ص ٧.

٣٢٧ ـ نحو فجر جديد : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ١١ ، ٢٦ يونيو ١٩٥١ ، ص ٤ .

٣٢٨ ـ للازهر رسالة ولكنه لا يؤديها : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٢٧ ، يونيو ١٩٥١ ، ص ٦٨٥ ـ ٦٨٧ .

٣٢٩ ـ هل الأدب قد مات ؟ (١) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٣٩ ، يوليو ١٩٥١ ، ص ٧٤١ ـ ٧٤٣ .

٣٣٠ ـ هل الأب قد مات ؟ (٢) : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٤١ ، يوليو ١٩٥١ ، ص ٧٩٧ ـ ٧٩٩.

٣٣١ ـ هل الأدب قد مات ؟ (٣) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٤٣ ، يوليو ١٩٥١ ، ص ٨٥٣ ـ ٨٥٥ .

٣٣٢ ـ مواكب النصر مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ١٣ ، ١٠ يوليو ١٩٥١ ، ص ٥ .

٣٣٣ ـ بدء المعركة : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ١٤ ، ١٧ يوليو ١٩٥١ ، ص ٤ ـ ٥ .

٣٣٤ ـ جبهة واحدة : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ١٥ ، ٢٤ يوليو ١٩٥١ ، ص ٢ .

٣٣٥ ـ لسنا وحدنا : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ١٦ ، ٣١ يوليو ١٩٥١ ، ص ٥ .

٣٣٦ ـ أصدقاؤنا الإنجليز : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ١٧ ، ٧ أغسطس ١٩٥١ ، ص ٢.

٣٣٧ ـ عمل غير مفهوم : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ١٨ ، ١٤ أغسطس ١٩٥١ ، ص ٥ .

٣٣٨ ـ كتائب الفداء : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٢٠ ، ٢٨ اغسطس ١٩٦١ ، ص ٥ .

٣٣٩ ـ في دنيا الشعر ـ أنفاس محترقة : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٤٥ ، أغسطس ١٩٥١ ، ص ٩٠٩ ـ ٩١٢ .

٣٤٠ ـ ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين ؟ : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٤٧ ، اغسطس ١٩٥١ ، ص ٩٦٥ ـ ٩٦٧ .

٣٤١ ـ الله أكبر : مجلة (الإشتراكية) ، ١٩ اغسطس ١٩٥١ ، العدد ١٧ ، ص ٦ ـ ٧ .

٣٤٢ ـ الى الراسماليين والمستعمرين : مكانكم لا تتمسحوا بالدين : مجلة (الدعوة) ، العدد ٢٩ ، أغسطس ١٩٥١ ، ص ٧ ـ ٨ .

٢٤٣ ـ أيها الشعب هذا هو الطريق . . حرب العصابات : مجلة (الدعوة) ، العدد ٣٠ ، أغسطس ١٩٥١ ، ص ٦ ـ ٧ .

٢٤٤ ـ الكتلة الإسلامية في الميزان الدولي : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٤٩ ، سبتمبر ١٩٥١ ، ص ١٠٢١ ـ ١٠٢٤ .

٢٤٥ ـ إذا جاء نصر الله والفتح : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٥١ ، سبتمبر ١٩٥١ ، ص ١٠٧٧ ـ ١٠٧٩ .

٢٤٦ ـ النقد والشعر : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٥١ ، سبتمبر ١٩٥١ ، ص ١٠٩٨ .

٢٤٧ ـ إلى أستاذنا الدكتور أحمد أمين : مجلة (الثقافة) ، السنة ١٣ ، العدد ٦٦٣ ، سبتمبر ١٩٥١ ، ص / ـ ٨ .

٢٤٨ ـ كفاحنا اليوم مع الإستعمار . . وليس مع الشيوعية : مجلة (الإشتراكية) ، ٥ سبتمبر ١٩٥١ ، العدد ٢٩ ، ص ٦ ـ ٧ .

٢٤٩ ـ إنتزعوا لواء القيادة من الايدي الملوثة المدنسة : مجلة (اللواء الجديد) ، ٤ سبتمبر ١٩٥١ ، العدد ٢١ ، ص ٣ .

٢٥٠ ـ والآن فإلى العمل : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٢٢ ، ١١ سبتمبر ١٩٥١ ، ص ٢ .

٢٥١ ـ درس من إيران : مجلة (اللواء الجديد) ، ٩ أكتوبر ١٩٥١ ، العدد ٢٦ ، ص ٤ ـ ٧ . ٧ ـ ٨ .

٢٥٢ ـ في مفرق الطرق : في السلام العالمي والإسلام : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٥٣ ، أكتوبر ١٩٥١ ، ص ١١٣٣ ـ ١١٣٦ .

٢٥٣ ـ تركيا الصغيرة : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٥٥ ، أكتوبر ١٩٥١ ، ص ١١٨٩ ـ ١١٩١ .

٢٥٤ ـ كلمة الإسلام في الحرب والسلام : مجلة (الدعوة) ، العدد ٣٤ . أكتوبر ١٩٥١ ، ص ٦ ـ ٧ .

٢٥٥ ـ الآن وقت كتائب الفداء : مجلة (الدعوة) . العدد ٣٦ ، أكتوبر ١٩٥١ ، ص ٦ ـ ٧ .

٢٥٦ ـ عبئوا الشعب للجهاد : مجلة (الدعوة) . العدد ٣٧ ، أكتوبر ١٩٥١ ، ص ٦ .

٢٥٧ ـ عقيدة وكفاح : مجلة (الدعوة) ، العدد ٣٨ ، نوفمبر ١٩٥١ ، ص ٥ ـ ٦ .

٢٥٨ ـ سباق إلى التضحية والفداء : مجلة (الدعوة) ، العدد ٣٩ ، نوفمبر ١٩٥١ ، ص ٦ ـ ٧ .

٢٥٩ ـ أيها الفدائيون أمضوا في طريقكم : مجلة (الدعوة) ، العدد ٤٠ ، نوفمبر ١٩٥١ ، ص ٦ ـ ٧ .

٢٦٠ ـ أين الطريق ؟ : مجلة (الدعوة) ، العدد ٤١ ، نوفمبر ١٩٥١ ، ص ٦ .

٢٦١ ـ أمريكا التي رأيت في ميزان القيم الإنسانية (١): مجلة (الرسالة)، السنة ١٩، العدد ٩٥٧ ، ٥ نوفمبر ١٩٥١ ، ص ١٢٤٥ ـ ١٢٤٧ .

٢٦٢ ـ أيها الباشوات : لا تتمسحوا بالإسلام : مجلة (الإشتراكية) ، ٢٩ نوفمبر ١٩٥١ ، العدد ٣٢ ، ص ٧ .

٢٦٣ ـ أمريكا التي رأيت (٢) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٥٩ ، ١٩ نوفمبر ١٩٥١ ، ص ١٣٠١ ـ ١٣٠٦ .

٢٦٤ ـ أمريكا التي رأيت (٣) : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٦١ ، ٣ ديسمبر ١٩٥١ ، ص ١٣٥٧ ـ ١٣٦٠ .

٣٦٥ ـ مناورات نوري السعيد : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٣٤ ، ٤ ديسمبر ١٩٥١ ، ص ٥.
٣٦٦ ـ من وحي مولد الرسول : القـوة الكامنـة في الإسلام : مجلة (الرسـالة) ، العدد ٩٦٣ ، ديسمبر ١٩٥١ ،ص ١٤١٣ ـ ١٤١٤ .
٣٦٧ ـ الجلاء الى غزة : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٣٥ ، ١١ ديسمبر ١٩٥١، ص ٣.
٣٦٨ ـ اللغة العربية في العالم الإسلامي : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٦٥ ، ديسمبر ١٩٥١ ، ص ١٤٢٣ ـ ١٤٢٧ .
٣٦٩ ـ النقد والشعر : مجلة (الرسالة) ، العدد ٩٦٦ ، ديسمبر ١٩٥١ ، ص ١٤٦٩ ـ ١٤٧١ .
٣٧٠ ـ في الأدب والحيـاة : مجلة (الكتاب) ، السنـة السادسـة ، ١٩٥١ ، الجزء الرابـع ، ص ٣٨٩ ـ ٢٩٣ .
٣٧١ ـ في التاريخ ـ فكـرة ومنهاج (١) : مجلة (المسلمـون) ، السنة الاولى ، العـدد الاول ، ١٩٥١ ، ص ٥٨ ـ ٦٢ .
٣٧٢ ـ يـريدون أمرا . . ويريد الله أمرا : مجلة (الاشتراكية) ، ٦ ديسمبر ١٩٥١ ، العدد ٣٣ ، ص ٧ .
٣٧٣ ـ أيها العرب . . إضربوا ضربتكم الحاسمة فهذا وقتها : مجلة (الاشتراكية) ، ١٦ ديسمبر ١٩٥١ ، العدد ٣٤ . ص ٨ ـ ٩ .
٣٧٤ ـ عدو واحد وجبهة واحدة : مجلة (الدعوة) ، العدد ٤٢ ، ديسمبر ١٩٥١ ، ص ٧ ـ ٨.
٣٧٥ ـ الحقيقة تنكشف : مجلة (الدعوة) ، العدد ٤٣ ، ديسمبر ١٩٥١ ، ص ٦ ـ ٧.
٣٧٦ ـ رأي الأخوان ورأي الإسلام : جريدة (المصري) ، أول يناير ١٩٥٢ ، ص ٣ .
٣٧٧ ـ الطابور الخامس : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٣٩ ، ٨ يناير ١٩٥٢ ، ص ٥ .
٣٧٨ ـ لا.. يا فئـران السفينة : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٤٠، ١٥ يناير ١٩٥٢ ، ص ٣ .
٣٧٩ ـ ثغرات في جبهة الكفاح : مجلة (اللواء الجديد)، العدد ٤١ ، ٢٥ يناير ١٩٥٢ ، ص ٥ .
٣٨٠ ـ قضية الوادي في ميدان مكشوف : مجلة (الدعوة) ، العدد ٤٨ ، يناير ١٩٥٢ ، ص ٧ .
٣٨١ ـ شعب عظيم : مجلة (الدعوة) ، العدد ٤٩ ، يناير ١٩٥٢ ، ص ٦ ـ ٧ .
٣٨٢ ـ طبيعة الفتح الإسلامي: مجلة(الأزهر)، الجزء الأول، المجلد ٢٤ ، ١٩٥٢، ص٢١ ـ ٢٥ .
٣٨٣ ـ نور ونار : مجلة (الدعوة) ، العدد ٤٧ ، يناير ١٩٥٢ ، ص ٣ ـ ٥ .
٣٨٤ ـ نحن لم نهزم : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٤٣ ـ ٥ فبراير ١٩٥٢ ، ص ٥ .
٣٨٥ ـ ثمن الجلاء : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٤٤ ، ١٢ فبراير ١٩٥٢ ، ص ٥ .
٣٨٦ ـ القيامة ضد الاستعمار : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٤٥ ، ١٩ فبراير ١٩٥٢ ، ص ٣ .
٣٨٧ ـ الدعوة في أوانها : مجلة (الدعوة)، العدد ٥٢ ، فبراير ١٩٥٢ ، ص ٦ ـ ٧.
٣٨٨ ـ في ظلال القرآن (١) : مجلة (المسلمون) ، العدد الرابع ، مارس ١٩٥٢ ، ص ١٩ ـ ٢٧ .
٣٨٩ ـ في ظلال القرآن(٢) :مجلة (المسلمون)، العدد الخامس، مارس ١٩٥٢، ص١٧ ـ ٢٦ .
٣٩٠ ـ في ظلال القرآن(٣) :مجلة (المسلمون)، العدد السادس، مارس ١٩٥٢، ص١٣ ـ ٢٢ .
٣٩١ ـ في ظلال القرآن(٤) :مجلة (المسلمون)، العدد السابـع، مارس ١٩٥٢، ص٢٥ ـ ٣٠ .
٣٩٢ ـ في ظلال القرآن(٥) :مجلة (المسلمون)، العدد التاسـع، ابريـل ١٩٥٢، ص ١١ ـ ١٥ .

٢٩٤ ـ نحو مجتمع إسلامي : المستقبل للإسـلام (١) : مجلة (المسلمون) ، العـدد العاشـر ، ١٩٥٢ ، ص ٣٣ ـ ٣٩ .

٢٩٥ ـ نحو مجتمع إسلامي : المستقبل للإسلام (٢) : مجلة (المسلمون) ، العدد ١١ ، ١٩٥٢ ، ص ٤٨ ـ ٥٣ .

٢٩٦ ـ نحو مجتمع إسلامي : المستقبل للإسلام (٣) : مجلة (المسلمون) ، العدد ١٢ ، ١٩٥٢ ، ص ٣١ ـ ٣٤ .

٢٩٧ ـ نقط على الحروف : الملوثون من رجال الأحزاب : مجلة (اللواء الجديد) ، العدد ٦٩ ، ١٢ اغسطس ١٩٥٢ ، ص ٤ .

٣٩٨ ـ اسكت يا صاحب المجد النبيل : مجلة (اللواء الجديد)، العدد ٧٠، ١٩ أغسطس ١٩٥٢ ص ٤.

٣٩٩ ـ صاحب الجلالة عبود الأول: مجلة (اللواء الجديد)، العدد ٧١، ٢٦ أغسطس ١٩٥٢، ص ٢.

٤٠٠ ـ المستقبل للشعب : مجلة (الدعوة)، العدد ٥٩، ابريل ١٩٥٢، ص ٦ ـ ٧.

٤٠١ ـ لا سبيـل لوقف المد الإسـلامي ـ مهـداة إلى الاستـاذ الدكتـور راشـد البـراوي : مجلة (الدعوة)، العدد ٦٠، ابريل ١٩٥٢، ص ٧.

٤٠٢ ـ العالم الإسلامي حقيقة واقعة : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٦٦، ١٩٥٢، ص ١٠ـ ١٢.

٤٠٣ ـ نار.. ودم : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٧٠، ١٩٥٢، ص ١٢٥ـ ١٢٦.

٤٠٤ ـ الإسلام نظام اجتماعي لا تعويذة سحرية : مجلة (الدعوة) ، العدد ٦١ ، ابريل ١٩٥٢ ، ص ٧ ـ ٨ .

٤٠٥ ـ حقيقة الكتلة الإسلامية: مجلة (الدعوة)، العدد ٦٢، ابريل ١٩٥٢، ص ٦ـ٧.

٤٠٦ ـ المسلمون متعصبون (١): مجلة (الدعوة)، العدد ٦٤، مايو ١٩٥٢، ص ٧ـ ٨.

٤٠٧ ـ المسلمون متعصبون (٢): مجلة (الدعوة)، العدد ٦٤، مايو ١٩٥٢، ص ٧ـ ٨.

٤٠٨ ـ المسلمون متعصبون (٣): مجلة (الدعوة)، العدد ٦٥، مايو ١٩٥٢، ص ٦ـ٧.

٤٠٩ ـ ٢٠ مليوناً ينتظرون التحرير: مجلة (الدعوة)، العدد ٦٩ ، يونيو ١٩٥٢، ص ٧ـ٨.

٤١٠ ـ مواكب الفارغات: مجلة (الدعوة)، العدد ٧٠، يونيو ١٩٥٢، ص ٦ـ٧.

٤١١ ـ بداية النهر: مجلة (الرسالة) العدد ٩٧٠، ١٩٥٢، ص ١٢٥ـ ١٢٦.

٤١٢ ـ نحن الشعب نريد : مجلة (الدعوة)، العدد ٨٤ ، سبتمبر ١٩٥٢، ص ٦ـ٧.

٤١٣ ـ أيها الأخوان خذوا حذركم: مجلة (الدعوة)، العدد ٨٥، سبتمبر ١٩٥٢، ص٦ـ٧.

٤١٤ ـ طريق واحد: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٧٢، ١٩٥٢، ص ١٨١ ـ ١٨٣.

٤١٥ ـ عبرة من ثورة ١٩١٩ : مجلة (الدعوة)، العدد ٨٧، اكتوبر ١٩٥٢، ص ٦ـ ٧.

٤١٦ ـ انطلاق الشرارة: مجلة (الدعوة)، العدد ٨٩ ، اكتوبر ١٩٥٢، ص ٧ـ٨.

٤١٧ ـ الظل الأسود يتقلص عن افريقيا: مجلة (الدعوة)، العدد ٩١، نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ٦ـ٨.

٤١٨ ـ إلى القائد محمد نجيب : مجلة (الدعوة)، العدد ٩٣ ، نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ٣ـ٤.

٤١٩ ـ صرخة إلى ضمير الدولة : مجلة (الدعوة)، العدد ٩٤ ، نوفمبر ١٩٥٢ ، ص ٣ـ٤.

٤٢٠ ـ دعوة الأخوان المسلمين: مجلة (الدعوة)، العدد ٩٥، ديسمبر ١٩٥٢، ص ٣ـ٤.

٤٢١ ـ يا شباب الأخوان: مجلة (الدعوة)، العدد ٩٨، ديسمبر ١٩٥٢، ص ٦ـ٧.

٤٢٢ ـ فقاقيع : مجلة (الرسالة) : العدد ٩٧٤، ١٩٥٢، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

٤٢٣ ـ الطريق إلى الكتلة الثالثة : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٧٦، ١٩٥٢، ص ٢٩٣ـ ٢٩٥.

٤٢٤ ـ الشعوب الإسلامية تزحف: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٧٩، ١٩٥٢، ص ٢٧٧ـ ٢٧٩.
٤٢٥ ـ غبار حول الكتلة الإسلامية: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٨١، ١٩٥٢، ص ٤٣٣ـ ٤٣٥.
٤٢٦ ـ هذا هو الطريق: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٨٣، ١٩٥٢ ، ص ٤٨٩ ـ ٤٩١.
٤٢٧ ـ سام: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٨٥، ١٩٥٢، ص ٥٤٥ـ ٥٤٦.
٤٢٨ ـ إن إلهكم واحد: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٨٧، ١٩٥٢، ص ٦٠١ـ ٦٠٢.
٤٢٩ ـ ضريبة الذل : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٩١، ١٩٥٢، ص ٦٥٧ ـ ٦٥٨.
٤٣٠ ـ إسلام امريكاني: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٩٢، ١٩٥٢، ص ٧١٣ـ ٧١٥.
٤٣١ ـ إلى النائمين في العالم الإسلامي: مجلة (الرسالة)، العدد ٩٩٣، ١٩٥٢، ص ٧٦٩ـ ٧٧٠.
٤٣٢ ـ نقطة البدء : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٩٥، ١٩٥٢، ص ٨٢٥ ـ ٨٢٧.
٤٣٣ ـ العبيد : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٩٨ ، ١٩٥٢ ، ص ٨٨١ـ ٨٨٢.
٤٣٤ ـ أدب الإنحلال : مجلة (الرسالة)، العدد ٩٩٩، ص ١٩٥٢، ص ٩٣٧ـ ٩٣٩.
٤٣٥ ـ صيحة في وجه وزارة المعارف : صححوا أكاذيب التاريخ : مجلة (الرسالة)، العدد ١٠٠١، ٨ سبتمبر ١٩٥٢، ص ٩٩٣ ـ ٩٩٤.
٤٣٦ ـ أخرسوا هذه الأصوات الدنسة: مجلة (الرسالة)، العدد ١٠٠٣، ١٩٥٢، ص ١٠٤٩ ـ ١٠٥٠.
٤٣٧ ـ نحن الشعب نريد: مجلة (الرسالة)، العدد ١٠٠٥، ١٩٥٢، ص ١١٠٥ـ ١١٠٦.
٤٣٨ ـ قوة الكلمة: مجلة (الرسالة)، العدد ١٠٠٧، ٢٠ اكتوبر ١٩٥٢، ص ١١٦١ـ ١١٦٢.
٤٣٩ ـ عدونا الأول : الرجل الأبيض: مجلة (الرسالة)، العدد ١٠٠٩، ٣ نوفمبر ١٩٥٢، ص ١٢١٧ـ ١٢١٩.
٤٤٠ ـ يا لجراحات الوطن الإسلامي: مجلة (الرسالة)، العدد ١٠١١، ١٩٥٢، ص ١٢٨٣ ـ ١٢٨٥.
٤٤١ ـ في ظلال مولد الرسول : تفسير آية : مجلة (الرسالة)، العدد ١٠١٣، ١٩٥٢، ص ١٣٢٩، و١٣٥٧.
٤٤٢ ـ فرنسا أم الحرية: مجلة (الرسالة)، العدد ١٠١٥، ١٩٥٢، ص ١٣٨٥ـ ١٣٨٧.
٤٤٣ ـ إذا لم تكن ثورة فحاكموا محمد نجيب : مجلة (روز اليوسف)، السنة ٢٦، العدد ١٢٦٢ ، ١٩٥٢ ص ١٠.
٤٤٤ ـ من مصلحة كبار الملاك أن يخضعوا للثورة : مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٦٣ ، ١٩٥٢، ص ١٢.
٤٤٥ ـ الثورة تتسكع على أبواب الدواوين : مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٦٤، ص ١٠.
٤٤٦ ـ خطر إجراء العملية بسلاح ملوث: مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٦٧، ٢٢ سبتمبر ١٩٥٢، ص ١٠.
٤٤٧ ـ هذه الأحزاب غير قابلة للبقاء : مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٦٨ ، ١٩٥٢، ص ١٠.
٤٤٨ ـ شعب... ورجل : مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٦٨ ، ص ١١.
٤٤٩ ـ لسنا عبيداً لأحد : مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٦٩ ، ١٩٥٢ ، ص ١٠.
٤٥٠ ـ مصر أولاً ... نعم ولكن : مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٧٥ ، ١٩٥٢، ص ١٠.
٤٥١ ـ الاستعمار الذي نكافحه : مجلة (روز اليوسف)، العدد ١٢٧٦ ، ١٩٥٢، ص ١٠.
٤٥٢ ـ في التاريخ: فكرة ومنهاج (٢): مجلة (المسلمون): السنة الأولى، العدد الثاني، ١٩٥٢، ص ٥٥ ـ ٦٠.
٤٥٣ ـ في ظلال القرآن: فاتحة الكتاب: مجلة (المسلمون)، العدد الثالث، ١٩٥٢، ص ٢٨ـ ٣٢.

٤٥٤ ـ مبادىء العالم الحر: مجلة (الرسالة)، السنة ٢١، العدد ١٠١٨، يناير ١٩٥٣، ص ١٥.
٤٥٥ ـ يا شباب الأخوان نحن وحدنا في الميدان:مجلة(الدعوة)،العدد ١٠١،يناير ١٩٥٣، ص ٣ ـ ٤.
٤٥٦ ـ عدالة الأرض وحسن البنا: مجلة(الرسالة)، العدد ١٠٢٣، فبراير ١٩٥٣، ص ١٦١ ـ ١٦٢.
٤٥٧ ـ الاستعمار يتساند: مجلة (الدعوة)، العدد ١٠٣، فبراير ١٩٥٣، ص ٦ ـ٧.
٤٥٨ ـ لماذا فشلت ثورة ١٩١٩؟: مجلة (الدعوة)، العدد ١٠٥، فبراير ١٩٥٣، ص ٦ـ٨.
٤٥٩ ـ نحن ندعو إلى عالم أفضل: مجلة (الدعوة)، العدد ١٠٦، فبراير ١٩٥٣، ص ٣ـ٤.
٤٦٠ ـ كلمة صريحة عن مناهج التعليم : مجلة (الدعوة)، العدد ١٠٨، مارس ١٩٥٣، ص ٣ـ٤.
٤٦١ ـ كلمة صريحة إلى لجنة الدستور : مجلة (الدعوة)، العدد ١١٠، مارس ١٩٥٣، ص ٣ـ٥.
٤٦٢ ـ فلنعرف من نحن : مجلة (الدعوة)، العدد ١١٠، مارس ١٩٥٣، ص ٩.
٤٦٣ ـ لقد تخدعنا العنوانات والأسماء : مجلة (الدعوة)، العدد ١١١، مارس ١٩٥٣، ص ٣ـ٤.
٤٦٤ ـ هل أصيب الشعر العربي بنكسة ؟: مجلة (الآداب)، السنة الأولىٰ، العدد الرابع ، نيسان ١٩٥٣، ص ٢٥.
٤٦٥ ـ هذا الشعب: مجلة (الدعوة)، العدد ١١٨، مايو ١٩٥٣، ص ٣ـ٤.
٤٦٦ ـ من جحيم الإقطاع الرأسمالي: مجلة (الدعوة)، العدد ١١٩، مايو ١٩٥٣، ص ٦ـ٧.
٤٦٧ ـ نحو مجتمع إسلامي : طبيعة المجتمع الإسلامي (٢): مجلة (المسلمون)، العدد الخامس، ١٩٥٣، ص ٢٥ـ ٣٣.
٤٦٨ ـ نحو مجتمع إسلامي: مجتمع عالمي (١): مجلة (المسلمون)، العدد السادس، ١٩٥٣، ص ٢٦ـ ٣٢.
٤٦٩ ـ نحو مجتمع إسلامي: مجتمع عالمي(٢) مجلة (المسلمون)، العدد السابع، ١٩٥٣ ، ص ٢٨ ـ ٣٢.
٤٧٠ ـ نحو مجتمع إسلامي: مجتمع عالمي (٣): مجلة (المسلمون)، العدد الثامن، ١٩٥٣، ص ١٦ ـ ٢٣.
٤٧١ ـ نحو مجتمع إسلامي : مجتمع عالمي (٤): مجلة (المسلمون)، العدد التاسع، ١٩٥٣، ص ١٤ـ ١٨.
٤٧٢ ـ حاجة البشرية كلها إلينا: مجلة (المسلمون)، العدد العاشر، ١٩٥٣، ص ٣٩ ـ ٤٣.
٤٧٣ ـ نحو مجتمع إسلامي:نظام رباني (١):مجلة (المسلمون)،العدد الأول،١٩٥٣، ص ١٥ ، ٢٣.
٤٧٤ ـ نحو مجتمع إسلامي:نظام رباني(٢):مجلة(المسلمون)،العدد الثاني،١٩٥٣، ص ٢١ ـ ٢٤.
٤٧٥ ـ فلنعتمد على أنفسنا: مجلة (الدعوة)، العدد ١٢١، مايو ١٩٥٣، ص ٥ ـ٦.
٤٧٦ ـ الهزيمة الداخلية: مجلة (الدعوة)، العدد ١٢٢، يونيو ١٩٥٣، ص ٦ ـ٧.
٤٧٧ ـ الشوط البعيد : مجلة (الدعوة)، العدد ١٢٣ ، يونيو ١٩٥٣، ص ٦ ـ٧.
٤٧٨ ـ الاتجاهات النامية للشعوب: جريدة (الأخوان المسلمون)، السنة الأولىٰ العدد الثالث، ١٩٥٤، ص ٣.
٤٧٩ ـ قضية واحدة .. وأمة واحدة: جريدة (الأخوان المسلمون)، العدد الثامن ، ص ٣.
٤٨٠ ـ الستار الحديدي الإستعماري : جريدة (الأخوان المسلمون): العدد الثامن، ص ١٠.
٤٨١ ـ في ظلال القرآن(١): مجلة(المسلمون)، السنة الثالثة، العدد الرابع، ١٩٥٤، ص ٣٢ ـ ٤٠.
٤٨٢ ـ في ظلال القرآن (٢): مجلة (المسلمون)، العدد الخامس، ١٩٥٤، ص ٢١ ـ ٢٨.

المحتـويـــات

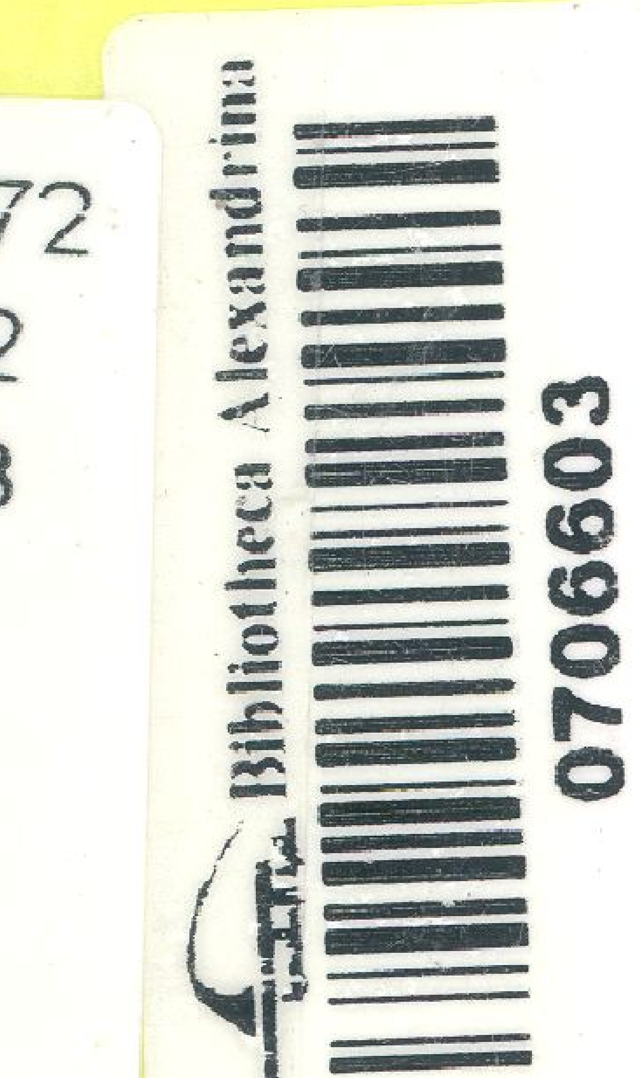
رقم الإيداع ١٠٩٣ / ٢٠٠٠ / ٨٩

هذا الكتاب

خطوة نحو تحليل سوسيولوجي للخطاب الاسلامي ــ الخطاب القطبي نموذجاً

للخطاب القطبي إشكالية أساسية، تنامت ووضحت بهدف واحد ومحدد، هو «تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض».

فعبر شقوق نصوصه، يتنافذ الدين مع السياسة، ويتآجذ الفكر والحركة، ويندمج النظر بالممارسة، حيث جملة مقولاتــه ومفاهيمه ومبادئه لا تقف دلالاتها عند حدود التعبير، بل تتعداها إلى صلب الممارسة العملية والتجسيد التطبيقي، كضابط ومعيار ووجهة عمل أكثر منها شروط سجال، وهو ما يعني القول أن سيد قطب قد تعامل مع خطابه بلسان الداعية، وعقل السياسي، وفكر الأيديولوجي.


272
22
38
Bibliotheca Alexandrina
0706603

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت